

مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة

متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق



موفم للنشر



مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة
يمكن أن تصير علماً
أسس ميتافيزيقا الأخلاق

موفم
للنشر

الأنيس
سلسلة العلوم الانسانية
تحت إشراف علي الكنز

إمانويل كانط

مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً
أسس ميتافيزيقا الأخلاق

بحث

ترجمة : نازلي إسماعيل حسين

و

محمد فتحي الشنيطي

تقديم : عمر مهيبل



موفم للنشر

من مؤلفات إمانويل كانط

نقد العقل الخالص
نقد العقل العملي
نقد ملكة الحكم
مشروع السلام الدائم

تقديم

كانط
(1804–1724)

حياته وفكره :

يمثل الفيلسوف الألماني إمانويل كانط نقطة تحول هامة في تاريخ الفلسفة الحديثة بصفة خاصة والفكر الفلسفي بصفة عامة ، إذ تمثلت فلسفته النقدية أبعاد كل من العقلانية الديكارتية والتجريبية الانجليزية (لوك وهيوم) . حيث انتقلت من مجال المشروع العقلي المفارق للتجربة المستند إلى العلم الرياضي كأساس أو حد لباقي العلوم ومنها الميتافيزيقا إلى مجال المشروع النقدي الابستمولوجي المستند إلى العلم التجريبي والمتشبع بمعطياته الكمية خاصة ميكانيكا نيوتن .

يتخذ المشروع النظري الكانطي موقفًا وسطًا بين مغالاة العقليين وتطرف التجريبيين حول كيفية اكتسابنا للمعرفة. فأصحاب النزعة العقلية ممثلين بالفيلسوف «وولف»، استندوا إلى المنهج الاستنباطي في تدليلهم على أن العقل يستحوذ على المعرفة بصورة مسبقة، أولية يعيدون من خلالها طرح فكرة الإنتقال من الممكن إلى الموجود، أي الانتقال من فكرة الشيء بوصفه معطى عينيًا. أما أصحاب النزعة التجريبية ممثلين بـ «لوك» و«هيوم» فيقررون منذ البداية أن العقل صفحة بيضاء ولا تعطانا إلا المعارف التي تستند إلى أساس واقعي، تجريبي، إذ لا مجال لمعرفة عقلية مفارقة للتجربة، فهم ينتقلون إذن من الموجود إلى الممكن إن صح التعبير.

وسط هذا الجدل المستمر بين الفريقين اختط كانط لنفسه طريقًا ثالثًا يتمثل جدل السابقين ويختزله في مشروع فلسفي متكامل الحلقات أطلق عليه إسم «الفلسفة النقدية» . فما هي تجلياتها الأساسية ؟ وما هي المحاور الكبرى التي طرحتها هذه الفلسفة ؟ قبل الإجابة على هذا التساؤل الذي هو محور هذا التقديم لا بأس أن نقدم كانط ، على شهرته ، إلى القارىء الجزائري مع ذكر أهم مؤلفاته الفلسفية .

ولد كانط في مدينة كونسبرغ Konisberg في بروسيا الشرقية (ألمانيا حاليًا) في 22 أفريل 1724 ، وقد نشأ في بداية حياته نشأة دينية تلقى خلالها مبادىء «المذهب التقوى» . وفي سنة 1740 دخل جامعة كونسبرغ وأمضى بها ستة سنوات درس خلالها الفلسفة واللاهوت والرياضيات وغير ذلك من العلوم التي كانت تدرس آنذاك . وحين تخرج من الجامعة لم يجد وظيفة شاغرة فعمل على إعطاء الدروس الخاصة لأبناء الأثرياء ، في الوقت ذاته استغل وقته في محاولة بلورة مذهبه الفلسفي المنتظر . وفي سنة 1755 حصل من جامعة كونسبرغ أيضًا على ما يشبه شهادة الدكتوراه عيّن على إثرها مدرسًا فيها بلا مرتب ، وبقي ينتظر حتى حلت سنة 1770 حيث عيّن أستاذًا للمنطق والميتافيزيقا في الجامعة ، وكانت شهرته قد ذاعت . وبقي يشغل هذا المنصب حتى وفاته في سنة 1804 ، والواقع أنه ليس في حياة كانط ما يثير الدهشة والاهتمام سوى ذلك الصفاء والالتزام والصرامة والدقة . فقد عاش حياة هادئة ، حياة تأمل خصب ، حياة منظمة تنظيمًا محكمًا يضرب به المثل وكان باختصار وفيًّا للمبادىء التي نادى بها سواء في المجال النظري أو المجال العملي .

مؤلفاته :

عرف كانط بخصوبة ذهنية فريدة ، فقد كتب مؤلفات كثيرة في

فروع علمية وفكرية متعدية ، وليس هنا مجال حصرها جميعًا . إذ يكفي أن نقول إن حياة كانط تلخص في فكره ، وإنما سنقتصر على ذكر أهمها خاصة ثالوثة النقدي .

1 - نقد العقل الخالص : ونشر في طبعته الأولى سنة 1781 ، وهو اهم كتب كانط على الإطلاق وأساس مشروعه الفلسفي النقدي ، وقد بيّن هو نفسه ذلك في مقدمة كتابه ، وفيه يبين كيف إلى أي حد تتطابق معاني العقل ومدركات الحس ؟ وما هي العلاقة القائمة بينهما ؟

2 - نقد العقل العملي : - ونشر سنة 1788 وخلاصته أن الفلسفة الخلقية لا تقوم على التجربة الظاهرة ولا على بواطن الحس ، بل تقوم أساسًا على العقل وحده . فهو مصدر الواجب الذي هو بدوره أساس الأخلاق .

3 - نقد ملكة الحكم : - ونشر سنة 1790، كان بمثابة حلقة الوصل بين العقلين النظري والعملي حيث بحث كانط عن قوة ثالثة تحقق الإنشجام بين العقل والإرادة بين الطبيعة وقوانينها ، والحرية ومقتضياتها ، إنه كتاب في فلسفة الجمال والغائية .

4 - مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا : - ونشر سنة 1783 وهو عبارة عن تبسيط للقضايا التي طرحها بعمق في كتابه «نقد العقل الخالص» والتي لاقت بعض النقد من خصومه ومن القراء عمومًا .

5 - أسس ميتافيزيقا الأخلاق - ونشر سنة 1785 وكان بمثابة التمهيد لمؤلفه الأخلاقي الأهم «نقد العقل العملي» حيث استفاد من تجربته الأولى .

6 - الدين في حدود العقل الخالص : - ونشر سنة 1793 وهو عبارة عن أربع مقالات يعيد من خلالها بناء الدين على أسس عقلية ويفسره على أساس الضرورة الأخلاقية .

7 - مشروع السلام الدائم : - ونشر في سنة 1795 بمناسبة صدور ميثاق

«بال» في سنة 1795 وفيه يوضح كانط الشروط القانونية التي ينبغي توافرها لبلوغ السلام الدائم بين الأمم .

لقد كتب كانط ما يربو عن ستين مؤلفًا في مختلف العلوم والاختصاصات ، وكان بحق من أواخر الفلاسفة الموسوعيين - دون أن ننسى هيجل - الذين كرسوا حياتهم للعلم والأخذ بمكتسباته الكبيرة لتكوين مذهب فلسفي متكامل يتجاوز مطبات المذاهب الميتافيزيقية الكلاسية .

إشكالية الفلسفة النقدية :

بعد أن استوعب كانط المسائل التي طرحتها الفلسفات العقلية السابقة عليه والمعاصرة له في صورها المتعددة (ديكارت ، ليبنتز ، وولف) بدأ في نقد هذه الفلسفة بتأثير من هيوم الذي قال عنه في مقدمة كتابه «نقد العقل الخالص» أنه أيقظه من سباته العقائدي . وكان نتاج هذا النقد فلسفة جديدة سميت بالفلسفة النقدية . والأصل في ظهور هذه الفلسفة هو تساؤل كانط عن طبيعة المعرفة البشرية : كيف ندركها ؟ ما هي أبعادها أو تجلياتها وما هي حدودها ؟ .

ينطلق كانط من فكرة بسيطة في مظهرها ، عميقة في جوهرها ، فإذا كان ديكارت قد اكتشف الاينة المفكرة وجعلها أساس وجوده وفق استدلالات عقلية محضة طبعًا فالأولى أن نكتشف العقل ذاته ، إذ يتعجب كيف أن أحدهم - الفلاسفة - لم يتنبه قبله إلى ضرورة إخضاع العقل البشري للنقد والتمحيص وتبيان حدود استخداماته المشروعة من حدوده غير المشروعة ، ضرورة امتحان قدراته المعرفية ، وفحصها فحصًا دقيقًا قبل استخدامه كأداة للحصول على المعرفة والبرهنة على الحقائق الميتافيزيقية واللاهوتية وغيرها .

وتقوم الفلسفة النقدية على الأسئلة الثلاث المشهورة :

أ - ما الذي يمكنني أن أعرفه ؟ ويمثل مشكلة المعرفة .

ب - ما الذي ينبغي أن أعمله ؟ ويمثل المشكلة الخلقية .

جـ - ما الذي استطيع أن آمله ؟ ويمثل المشكلة الدينية .

فـالمشكلـة الأولى تخص العقل الخـالص ، وتـدخل المشكلـة الثـانيـة في نطاق اختصاص العقل العملي ، بينما تكون المشكلة الثالثـة من اختصـاص العقلين معًـا . ونظرًا لأن كانـط يود اصبـاغ الفلسفـة النقـديـة بـالصبغـة العلمية ، فقد رفض الانطلاق من مبدأ الشـك الـديكارتي كنقطـة أولانيـة لبنائه الفلسفي ذلك أن ثمة علومًا ثلاثة قائمة بذاتها ولا مجال للشك فيها ، أولها المنطق حيث يوضح كانط أن هـذا العلم الـذي أسســه «أرسطو» حقق صفة العلمية منذ نشأتـه الأولى ، إذ أن بحثـه في صورة المعرفـة أو تطـابق الفكر مع ذاتـه يجعل قواعـده أكثر تمـاسكاً ، وأكثر بعـدًا عن التغير الـذي يطرأ على مواضيع المعرفة الخارجية .

أما العلم الثاني فهو العلم الرياضي وهو من أقـدم العلوم وأكثرهـا دقـة. فإذا كانت الحضارات القديمة - المصرية والبابلية خاصة - قد عرفتهـا في شكلها التطبيقي ، فإن اليونان جعلوها على يد «طاليس» علمًا برهانيًـا أو مجردًا أي علمًا ضروريًا غير خاضع للتجربة . في حين نجد أن العلم الثالث هو العلم الطبيعي (الفيزياء والكيمياء) وهو أحدث نسبيًا إذ لم يتبلور كعلم دقيق واضح الحـدود إلا في القرن السـابـع عشر على يـد كل من «غـاليلي» و«توريشلي» وبلغ ذروته مع ميكانيكا نيوتن - دون أن ننسى إسهـامـات العلماء العرب المسلمين وخاصـة جـابر بن حيـان في مجـال الكيميـاء - إذ تغيرت نظرة العقل إلى الطبيعة وزالت دهشتـه إزاءهـا ، أصبح يسـألهـا ، ينقب فيهـا ، يجرب ، يختبر ، أصبح بـإمكانـه ضبـط ظواهرهـا وتعليلهـا والوصول إلى نتائج يقينيـة تتحكم في آليـة وقوعهـا . أمـا المبحث الوحيـد

الذي لم يحقق نتائج يقينية فهو مبحث الميتافيزيقا ، فهل يرجع سبب هذا التأخر إلى طبيعة المواضيع التي تناقشها الميتافيزيقا أم إلى خلل في بنية المناهج التي نوقشت من خلالها هذه المواضيع ؟ ثم هل يؤدي الغموض الموجود في الاستنتاجات الميتافيزيقية إلى الاستغناء عنها بالرغم من أنها تلبي حاجة ملحة في الإنسان وهي حب التفلسف أم أنه ينبغي إعادة بعثها وفق أسس منهجية جديدة تضمن ديمومتها النظرية وتجعل نتائجها أكثر ضبطًا ودقة ؟

لقد آمن كانط بالميتافيزيقا إيمانًا قويًا - والميتافيزيقا اصطلاحًا هي تلك المعرفة المجردة التي تدرس موضوعات تسمو على التجربة يبحث العقل خلالها عن انسجامه الذاتي - إلا أنه لم يقتنع بها ميلاً طبيعيًا في الإنسان بل أرادها أن تكون علمًا قائمًا بذاته يستطيع الوصول إلى نتائج يقينية تكون في مستوى النتائج التي حققتها العلوم الأخرى . أما الوسيلة التي توصلنا إلى هذه الغاية فهي تغيير المنهج السائد في المباحث الميتافيزيقية بمنهج جديد يستوعب مقتضيات العلم وضروراته استيعابًا واعيًا ويحدد موضوع الدراسة تحديدًا دقيقًا حتى لا يبقى هناك مجال لتضارب الآراء من ثمة النتائج . ومن هنا بدأ كانط مشروعه النقدي المتكامل ، مشروع يبدأ بنقد العقل الإنساني في المجال النظري ليصل في النهاية إلى بناء الميتافيزيقا على أسس أخلاقية وهو مجال عملي بحت ، لتصبح الأخلاق مفتاحًا أساسيًا في فهم الفلسفة النقدية .

يتساءل كانط في كتابه الأهم «نقد العقل الخالص» هل يمكن للميتافيزيقا أن تكون علمًا ؟ ولكي يجب على هذا السؤال ألف هذا الكتاب الضخم ، الجاف ، حيث اتبع سؤاله هذا بأسئلة أخرى فيما يشبه التداعي الحر للأفكار . فقد تساءل أولاً كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟

هذا السؤال ينحل إلى تساؤلات جديدة :

1 - كيف تكون الرياضيات البحتة ممكنة ؟

2 - كيف يكون العلم الطبيعي النظري ممكنًا ؟

3 - كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة ؟

على أساس أن هذه العلوم تحتوي على أحكام تركيبية قبلية ، وقد أجاب كانط عن السؤال المتعلق بالرياضيات في الباب المخصص «للاستطيقا المتعالية[1]» وعن السؤال المتعلق بالعلم الطبيعي النظري في الباب المخصص «للتحليل المتعالي» وعن السؤال الخاص بالميتافيزيقا في باب «الجدل المتعالي» . يبدأ كانط مشروعه النظري بنص معبر يختزل أبعاد الفلسفة النقدية في مجملها . يقول كانط : «إن كون كل معرفتنا تبدأ من التجربة أو «الخبرة» هذا أمر لا شك فيه ، ذلك أن قدرة المعرفة لدينا لا يمكنها أن تتنبه وتباشر عملها ما لم تؤثر المواضيع في حواسنا تأثيرًا مباشرًا ، فتحدث فينا تمثلات ، ومن ثم تقوم ملكتنا المفكرة بالمقارنة بين هذه التمثلات ، ثم من الجمع بينها أو بفصل بعضها عن بعض تكوّن وانطلاقًا من المادة الخام لتلك الانطباعات الحسيّة معرفة بالأشياء ، هذه الأخيرة تسمى تجربة «خبرة» . وهكذا يمكننا القول أنه ليس هناك أية معرفة تسبق التجربة سبقًا زمنيًا ، وأن كل معرفتنا تبدأ من التجربة .

لكن وعلى الرغم من أن معرفتنا تبدأ من التجربة ، فإنها لا تلزم عنها جميعًا ، فقد تتألف المعرفة معرفتها ، حتى التجريبية منها ، من الانطباعات الحسية التي نتلقاها ومما تضيفه قدرتنا المعرفية من تلقاء ذاتها»[2] .

إذن ما مصدر معارفنا ؟ يجيب كانط بأن هناك مصدرين للمعرفة هما : الحساسية والفهم ، بحيث يقومان معًا بدور مهم في عملية اكتسابنا للمعرفة ، فالحساسية أسبق زمنيًا والفهم أسبق منطقيًا ، وبتعبير آخر

التجربة هي عنصر المعرفة الأول وقدرتنا على التفكير في مواضيع التجربة هي العنصر الثاني . المعرفة هي مادة وصورة : المادة وتؤمنها لنا الانطباعات الحسية وهي معرفة بعدية a posteriori والصورة تؤمنها ملكتنا المفكرة أو قدرتنا العارفة التي تساعدنا على تمثل هذه الانطباعات وتأويلها ومعرفتها معرفة قبلية a priori ، ومن هنا تتولد المعرفة التي هدف كانط إلى إنشائها وهي «المعرفة الترنسندنتالية» . فالصور القبلية للإنطباعات الحسية تمثل الزمان والمكان بإعتبارهما معطيان قبليان ضروريان للتجربة ، والتصورات القبلية تمثل المقولات التي تقسم بدورها إلى أربع مقولات : الكم ، الكيف ، الإضافة ، الجهة .

إن العقل الخالص يمكنه معرفة «الظواهر» فحسب . أما الأشياء في ذاتها أو «النومين» فهي لا يمكنه إدراكها أو معرفتها ، وهذا في الواقع لا يعني أن كانط يسلم بوجود عالمين متمايزين : «عالم الظواهر» و«عالم الأشياء في ذاتها» بل إنه يسلم بوجود عالم واحد له وجهان ، وجه تعرفه وهو العالم كما يبدو لنا ظاهريًا ووجه لا نعرفه وهو حقيقة هذا العالم الداخلية والباطنية . وتبعًا لذلك فإن كانط يميّز بين نوعين من الأحكام : أحكام تحليلية وأحكام تركيبية ، الأحكام التحليلية لا تضيف شيئًا لمعرفتنا السابقة ، كما أن محمولها متضمن في موضوعها لذلك فهي تفسيرية لا أكثر وتستند إلى مبدأ الهوية .

أما الأحكام التركيبية فهي الأحكام التي لا يكون محمولها متضمنًا في موضوعها ، أي أنها تضيف معلومات جديدة إلى معارفنا السابقة ، وهي ليست قبلية بل تعتمد على التجربة لتأكيد مصداقيتها وهي توجد أكثر ما توجد في المجال الرياضي ، لذلك فإن الأحكام الرياضية تركيبية وقبلية في الوقت نفسه ، والميتافيزيقا إذا ما أرادت أن تكون واضحة القضايا ، دقيقة المعاني عليها أن تأخذ بالنوع الثاني من الأحكام .

إذن ولكي يجيب عن السؤال الذي طرحه في البداية : هل يمكن للميتافيزيقا أن تصبح علمًا ؟ في باب الجدل المتعالي مهد له بباب الاستطيقا المتعالية الذي درس في إطاره مسألة الزمان والمكان كإجابة على سؤاله المتعلق بإمكانية قيام الرياضيات البحتة ، وكذلك بباب التحليل المتعالي المتعلق بسؤاله حول إمكانية قيام العلم الطبيعي . وهو يبحث في المبادىء القبلية التي يخضع لها العالم الطبيعي كالجوهر والعلة ، لكن ، هل أجاب كانط فعلاً على السؤال المتعلق بالميتافيزيقا ؟

لقد أجاب كانط على هذا السؤال إجابة سلبية ذلك أن العقل الخالص لا يمكنه أن يقدم لنا إجابات دقيقة محددة فيما يتعلق بإثبات النفس أو إثبات إليه ، بل أكثر من ذلك فإنه قد يثبت القضية ونقيضها وهو ما يسميه كانط بنقائص العقل الخالص . لهذا فالميتافيزيقا النظرية – في شكلها التقليدي موضوعًا ومنهجًا – مستحيلة لأنها غير دقيقة ومتناقضة في حين يفترض أن تكون علمًا قبليًا . وهكذا انتهى كانط في هذه المرحلة من مشروعه النظري إلى إثبات أن لدينا تصورات قبلية إلى جانب تصوراتنا التجريبية ، وأنه ليس في هذه التصورات ما يتعدى التجربة وأن على هذه التصورات إذا ما أرادت أن تكون دقيقة أن تأخذ من العلم وأن تبتعد عن الطريقة البرهانية في معالجة القضايا الميتافيزيقية لأنها لا تؤدي إلا إلى التناقص .

بعد أن مهد كانط لإقامة الميتافيزيقا بوصفها علمًا له منهجه المحدد وموضوعاته المحددة في الجانب النظري كما بيّنا بعض أسسه ، نجده يؤسس هذه الميتافيزيقا في الجانب العملي من مشروعه ويجعل أساسها أساسًا أخلاقيًا ، عقليًا واستبعاد كل ما هو تجريبي أو سلوكي ، وهذا في كتابه «نقد العقل العملي» الذي يقسم إلى ثلاثة أجزاء :

1 – الجزء الأول خاص بالتحليل (تحليل العقل العملي)

2 - الجزء الثاني خاص بالجدل (جدل العقل العملي)
3 - الجزء الثالث خاص بالمنهج (منهجية العقل العملي)[3] .

في كتاب «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» بيّن كانط الأسس الميتافيزيقية لنظرية في الأخلاق تقوم على مفهوم الواجب بوصفه فعلاً عقليًا محضًا ، أي أنه وضع الأسس العامة «للمبدأ الأسمى للأخلاقية» . أما في هذا الكتاب الأخير فينتقل إلى توضيح مصادرات العقل العملي المتمثلة في : الحرية ، خلود النفس ، وجود الله .

أ - فالإنسان لكي يكون حياة أخلاقية سامية ينبغي أن يكون حرًا ومسؤولاً في الوقت نفسه ، حيث أننا لا نستطيع أن نثبت الحرية عن طريق التجربة البسيكولوجية أو طريق البرهان العقلي النظري ، فقط أن نعتقد بأن الإنسان كائن أخلاقي وأن أخلاقه تستند إلى مبدأ الواجب ، وأن الواجب عقلي لا ينبع من ذاتية الإنسان وبالتالي يجسّد حريته .

ب - إن غاية القانون الأخلاقي هو تحقيق الخير الأسمى في عالم يتجاوز عالم الظواهر يفترض أن يكون هناك إنسان يواصل تقدمه وكماله باستمرار وهذا ما يسمى بخلود النفس .

جـ - إن تحقيق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة أوتحقيق الاتحاد بين القداسة والسعادة يتطلب وجود فاعل أو كائن أسمى ، عاقل ، أخلاقي هو الله . هذه المصادرات ضرورات عملية لا تضيف شيئًا إلى معارفنا النظرية ، أي أن العقل الخالص لا يستطيع البرهنة عليها مطلقًا لأن مجالها سيبقى الإيمان العملي فحسب .

المرحلة الثالثة للفلسفة النقدية هي محاولة كانط إيجاد أداة للترابط أو حد وسط بين «العقل» و«الإرادة» بين العقل النظري وبين العقل العملي ، أو بين «الطبيعة» و«الحرية» . وقد بسط هذه المحاولة في كتاب «نقد ملكة الحكم» الذي يقسّم إلى بحث في الحكم الجمالي وبحث في الحكم الغائي ،

حيث يتساءل كانط : كيف يمكن إخضاع العلية للغائية عن طريق الفكر ؟ ثم كيف تكون أحكام الغائية ممكنة ؟ هنا يتميز كانط بين نوعين من أحكام الغائية ، الأحكام الجمالية وتتعلق بجمال الطبيعة والأحكام الغائية وتتعلق بالغايات الواقعية أو الحقيقية للطبيعة .

إن مجال الذوق الجمالي هو مجال الوجدان وليس مجال العقل أو الإدراك ، بحيث تصبح الغائية حلقة الوصل بين الطبيعة أو العلية الطبيعية والحرية . لكن هناك موضوعات عديدة تمثل بعدًا جماليًا بالنسبة لنا ، لكننا لا نستطيع أن نفسر جمالها عن طريق العلية إلا إذا افترضنا أن هذه الأخيرة تسير وفق غائية معينة . وهنا نضطر حسب كانط إلى تحليل الحكم الغائي الذي يحقق هذا التوافق بين جزئيات الطبيعة وبالتالي تحقيق غائية موضوعية تستند إلى تطبيق مبادىء الذهن الكلية الضرورية ، عكس الحكم الجمالي الذي يعبر عن البعد الذاتي في التجربة الجمالية . هذا وعلى الرغم من الجهود التي قام بها كانط في هذا الكتاب وهو إيجاد صلة حقيقية بين العلية والحرية ، وقد توصل فعلاً إلى إيجاد نوع من الصلة بين العلم المكانيكي في صورته الموضوعية وبين الإيمان بوصفه معطى ، عمليًا . إلا أن هناك من يرى أن جهده في هذا المجال جهد ضائع على اعتبار أن فلسفة الجمال والغائية هي مجرد فلسفة أخلاقية تدعم مصادرات العقل العملي ، خاصة الحرية ، ذلك أن التجربة الخلقية هي التي تساعدنا على فهم خصائص «ملكة الحكم» من حيث هي قدرة على الشعور باللذة والألم بوجه من الوجوه .

بعد هذه اللمحة الوجيزة المتعلقة بالمشروع الكانطي في نقاطه الأساسية النظرية منها والعملية . نعود إلى هدفنا الأساسي وهو التعريف بكتابيه «مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة» و«أسس ميتافيزيقا الأخلاق» وتقديمها في طبيعة جديدة للقارىء الجزائري بصفة عامة ولطالب

الفلسفة والمشتغل بها بصفة خاصة . والهدف الذي حملنا على القيام بهذا العمل المزدوج هو إظهار العلاقة المتينة بين الجانب النظري والجانب العملي عند كانط ، ومن أنهما يكوّنان لحمة واحدة . وهكذا بعد القضايا المعقدة التي طرحها كانط في «نقد العقل الخالص» عمد إلى تبسيطها وتركيبها تركيبًا جديدًا في كتاب «المقدمات» بحيث اتبع منهجًا تحليليًا فيه بعد أن كان قد اتبع منهجًا تركيبيًا في كتاب النقد ، إضافة إلى أنه عمد إلى إعطاء لمحة تاريخية عن مفهوم النقد فقد شعر بأنه تسرع في تطبيق المنهج دون أن يبسطه بسطًا نظريًا يزيل الغموض عنه .

يتألف كتاب «المقدمات» من ثلاثة أجزاء وتصدير يتعلق بالطابع الخاص بكل معرفة متيافيزيقية .

الجزء الأول : كيف تكون الرياضة البحتة ممكنة ؟

الجزء الثاني : كيف يكون العلم الطبيعي ممكنًا ؟

الجزء الثالث : كيف تكون الميتافيزيقا بعامة ممكنة ؟

ففي بداية الكتاب يوضح لنا كانط الهدف الرئيس من تأليفه حيث يقول : «غرضنا من هذا الكتاب هو اقناع جميع الذين يؤكدون فائدة الاشتغال بالميتافيزيقا أنه من الضروري حتمًا أن يتوقفوا مؤقتًا عن أراء عملهم ويعدّوا كامل ما تم عمله حتى الآن كأن لم يكن ، وإن يتساءلوا في بادىء الأمر : هل الميتافيزيقا ممكنة أولا ؟

إذا كانت الميتافيزيقا علمًا ، فلم لم تصادف استحسانًا دائمًا من الجميع مثل سائر العلوم الأخرى ؟ وإن لم تكن كذلك ، فلم تفاخر بذلك دائمًا وتغري العقل الإنساني بالآمال التي يتعطش إليها دائمًا ولا يحققها أبدًا ؟(4)

إذن كيف تكون الميتافيزيقا بوصفها علمًا ممكنة ؟ وكيف يمكن للعقل

إدراكها ؟ هل التأخر الملاحظ في مجال الميتافيزيقا راجع لطبيعة المواضيع التي تناقشها هذه الميتافيزيقا أم أن العقل لم يستطع لحد الآن امتلاك المنهج السليم للوصول إلى هذه الغاية ؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات هي موضوع المشروع النظري الكانطي ككل إذ لا يمكننا حسب كانط أن نضع كتابًا نلقن فيه إجابات معينة ، فالبحث في مجال الميتافيزيقا هو من أعقد البحوث لأنه مجال العقل الخالص . المعرفة الميتافيزيقية لا يمكن أن تكون تجريبية خالصة وإلا أصبحت قاصرة على معرفة الوجود الفيزيائي ، ولا يمكن أن تكون معرفة باطنية تستند إلى الإحساس والإحساس بطبعه متغير ، وعليه فالمعرفة الميتافيزيقية معرفة قبلية تنبع من العقل الخالص .

لقد كان هدف كانط هو الكشف عن حدود العقل في مجال المعرفة ، وضبط قدراته وإمكاناته ، وتوضيح استعمالاته المشروعة من استعمالاته غير المشروعة وذلك من خلال نقده للفلسفات السابقة له . وقد أوضح كانط في كتابه هذا أن هيوم أيقظه من سباته الدوغماتي من خلال منهج الشك التجريبي الذي اتبعه ، فقد شك هيوم في إمكانية حصول العقل على المعرفة انطلاقًا من تصوراته الخاصة ، بل إن هذه التصورات مستخلصة بكاملها من التجربة أو ما يسميه هيوم «الانطباعات الحسية» . وعلى الرغم من القيمة الفلسفية لهذا الشك الذي كان دعوة إلى الفلاسفة في محاولة للكشف عن حقيقة التصورات العقلية ومصدرها ، وعلى الرغم من أن كانط يعترف بأن هيوم فتح أمامه أبوابًا معرفية جديدة فإنه حاول أن يختزن منهجه وإن يتجاوزه في النهاية .

يرى كانط إن مصدر التصورات العقلية هو العقل ذاته ، نعم أن التجربة تقدم لنا مادة المعرفة الأولية ولكننا نتجاوزها إلى البحث في صورها العقلية القبلية . أما الهدف الأساسي من النقد فهو البحث في

أصل الميتافيزيقا ومبادئها وكيف نبعثها بوصفها علمًا ، إذ لكي نصل إلى هذا الهدف علينا أن نبني هذا النقد على أساس متين ومن ثم نشرع في كتابة الميتافيزيقا التي نريد . فالرياضيات البحتة تستند إلى بداهتها الخاصة وهي لذلك على درجة كبيرة من الدقة والوضوح . والعلم الطبيعي يستند إلى التجربة في إثبات مسائله وهي مصدر يقينه الأول والأخير ، والعلمان قائمان بذاتها ، وعليه فالجهد كله ينبغي أن يوجه للميتافيزقا لأن «الميتافيزيقا تتناول إضافة إلى تصورات الطبيعة التي تنطبق في كل وقت على التجربة ، تصورات العقل المجردة التي لا يمكن ابدًا أن تعطى لنا في أية تجربة ممكنة أي هي تتناول التصورات التي لاتكشف أية تجربة عن حقيفتها الموضوعية (نعني أنها ليست مجرد أوهام للخيال) كما أنها تتناول الأحكام التي لا تؤكد التجربة صدقها أو كذبها»[5] ثم إذا كانت قضايا الرياضيات قضايات تركيبية فإن القضايا الميتافيزيقية الحقيقية هي أيضًا ينبغي أن تكون تركيبية . صحيح أنها تبدأ باستخدام الأحكام التحليلية في مراحل دينا إلا أنها تنتهي بأن تكون تركيبية ، والإجابة على التساؤل الآتي وهو : كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ يلخص لنا أبعاد البناء النقدي الكانطي .

بعد أن ينتهي كانط من طرح إشكاليات الجانب النظري ، وبعد أن ينتهي من ضبط حدود العقل الإنساني في إطار هذه الإشكاليات ، ينتقل إلى استكمال الجانب الآخر من جوانب مشروعه الفكري وهو الجانب العملي أو فلسفة الأخلاق .

يمثل كتاب «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» في المجال العملي الدور نفسه الذي يمثله كتاب «المقدمات» في المجال النظري مع فارق واحد وهو أن الأول كان بمثابة التمهيد لكتابه الأساسي في الأخلاق نقد العقل العملي وتهيئة الأذهان لقبوله .

يرى كانـط أنـه لا يمكننـا أن نؤسس الأخـلاق على أسـاس العـواطف البشرية كما فعل فلاسفـة الحس الاسكتلنـديين «هـاتشسون» و«شـافتسبري» فالعاطفة مجال التغيرات والنسبية والنزاع لـذلـك ينبغي أن نبني الأخلاق على أسس عقليـة ثـابتـة ، راسخـة ، صـالحـة في كل زمـان ومكان تتميز بـالـديمومـة والاستمرار والوضوح في آن واحـد . وكتـاب «الأسس» يعكس هذه الرؤية ، إذ يتألف من ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الانتقـال من المعرفـة العقليـة العـامـة للأخلاقيـة إلى المعرفة الفلسفية .

القسم الثـاني : الانتقــال من الفلسفــة الأخــلاقيــة الشعبيــة إلى ميتافيزيقا الأخلاق .

القسم الثـالث : الإنتقـال من ميتـافيزيقـا الأخلاق إلى نقـد العقـل العملي .

وهكذا فبـالإضـافـة إلى مجـال العلم الـذي هو مجـال المعرفـة بـالظواهر والـدراسـة العلميـة لهـا ، ومجـال القواعـد والقـوانين الثـابتـة في كل زمـان ومكان ، هنـاك مجـال آخر هو مجـال النشـاط الإنسـاني حيث يبرز العقل قدراته ومواهبه وإمكانياته . ويختط في الوقت نفسه الحدود التي يمكن أن يتعداها ، هذا النشاط يتمحور أسـاسًا حول التجربـة الخلقيـة ، ذلـك أن هذه التجربة ليست قائمة بـذاتهـا بل تستلزم جملـة من القواعـد والضوابـط لتنظيمها على غرار المعرفة التجريبية . إذن ، ما هو الأســاس ، الـذي تبنى عليه المسألة الخلقية عند كانط ؟

يقول كانط : «من بين كل ما يمكن تصوره في العالم ، بل وبوجه عام خارج العـالم ، ليس ثمـة مـا يمكن اعتبـاره خيرًا دون تحفـظ ، إن لم يكن الإرادة الخيّرة .»[6] بحيث تكون الإرادة الخيّرة الدعامـة الأسـاسيـة لقيـام الحيـاة الخلقيـة ، صحيح أن الإنسـان يتمتع بمواهب كثيرة ونعم مختلفـة إلا

أن هذه المواهب وهذه النعم ليست قائمة بذاتها ، وليست خيّرة في ذاتها بل إن طبيعة استخدامها من طرف الإنسان هي التي تحدد موقعها في النهاية .

إن الموقع الأسمى الذي تحتله الإرادة الخيّرة بوصفها الشرط الضروري للأخلاقية غير ناتج عما تحققه من أهداف أو ما تصل إليه من نجاحات . إنه راجع إلى أنها خيّرة بذاتها إذ لا تؤثر فيها منفعة أو غاية لأن المهم هو «النية الطيبة» أو «القصد» التي تدفعنا إلى الفعل سواء تحقق الفعل أم لا . والواقع أن العقل الإنساني ، ولكي يضمن نقاط هذه الإرادة سعى إلى بلورتها على أنها غاية في ذاتها منزهة عن الوسائل من أي نوع كانت . إما الشرط الذي ينبغي توفره لقيام الإرادة هو مفهوم «الواجب» . وفي هذا المعنى يقول كانط : «يلزم إذن تصور إرادة مقدرة أسمى تقدير في ذاتها ، إرادة خيّرة مستقلة عن أي غرض سابق . وهو تصور ملازم من قبل للعقل الطبيعي السليم ، وهذا موضوع لا يحتاج إلى تعلم ، بل يلزمه توضيح يسير . وهذا التصور يشغل دائمًا أعلى مكان في تقدير القيمة الكاملة لأفعالنا ، يشكل شرط كل ما عداه ، من أجل هذا سنشرع في فحص تصور الواجب الذي يشمل تصور إرادة خيّرة ، مع بعض تحفظات وبعض عقبات ذاتية» .(7) وهكذا يكون الواجب وفق التصور الكانطي فعلاً عقليًا منزهًا عن شوائب العاطفة والإحساس ومستندًا في تجسيده العملي إلى مبادىء العقل دون مراعاة لمنفعة أو غاية ، فالإنسان الذي لا يسرق لا يفعل ذلك خوفًا من العقاب بل احترامًا للقانون الأخلاقي الذي يذم فعل السرقة ، لذلك فإن كانط يعرف الواجب بأنه ضرورة القيام بالفعل طبقًا للقانون ، والخضوع للقانون في هذه الحالة لا يحمل دلالة قشرية بل إنه يمثل قمة الإرادة والحرية بالنسبة للإنسان لأنه هو الذي شرعه طبقًا للمبادىء العقلية الخالصة . وتبعًا لهذا التصور فإننا نجد الواجب الكانطي يتميّز بالخصائص التالية :

أ - إنه صوري .

ب - إنه غاية في ذاته .

جـ - إنه قاعدة الفعل الأخلاقي .

ويقسم كانـط الأوامر الأخلاقيـة تقسيمًـا وظيفيًـا إلى قسمين كبيرين : أوامر شرطية وأوامر مطلقة . يقول : «إن جميع الأوامر تكون إما شرطيـة أو مطلقـة والأوامر الشرطيـة تمثل الضرورة العمليـة لفعـل ممكن ، معتبر كوسيلة للوصول إلى شيء آخر يرغبـه الإنسـان (أو على الأقل من الممكن أن يرغب فيـه) . والأمر المطلق يغـدو هو الأمر الـذي يمثل فعـلاً كفعـل ضروري بذاته ودون علاقـة بهـدف آخر ، كفعل ضروري موضوعيًـا .»(8) ذلـك أن الإنسـان مزيج من العقل والحس ، لـذا وجب اخضـاع الجـانب الحسي فيـه إلى أوامر أخلاقيـة ملزمـة ، ترغمـه على إتبـاع مبـادىء العقل وقوانينه ، لأن إتباع العقل يؤدي بالضرورة إلى الخير . فالأوامر الشرطيـة عبارة عن نصائح عملية ليس لها صفة الإلزام أو الضرورة تتخذ في إطارها الوسائل العملية اللازمة لبلوغ غايـة معيّنـة أي اتبـاع العقل في إطـارهـا يكون وسيلة لبلوغ غـايـة مـا ؛ في حين تكون الأوامر المطلقـة إلزاميـة ، قبلية ، كلية ، شاملة ، لا تخضع لضرورات عملية ، إنهـا تعبر عن القـانون الأخلاقي الملزم : وهي الخير ذاته ، ويعبر كانط عن هـذه الأوامر بـالصيغ التالية .

1 - «إفعل كما لو كان باستطاعة إرادتك أن تجعل قاعدة فعلك قانونًا كليًا للطبيعـة» ومعنى القـاعـدة أن الفعل الأخلاقي الحقيقي ، المطـابـق لمفهـوم الواجب هو الفعـل الـذي يصبـح في إمكانـه أن يكـون قـانـونـًا عـامًـا لا يتعارض مع الطبيعة (العالم الخارجي) ، (الأمثلة موجودة في الطبعة) .

2 - «إفعـل دائمًـا بحيث تعـامـل الانسـانيـة في شخصـك كما في أشخـاص الآخرين كغاية لا كمجرد وسيلة فحسب» ومعنى القاعـدة أن الإنسـان هو

غـايـة الفعـل الأخـلاقي ، إذ ينبغي أن ننظر إليـه نظرة سـاميـة ، نظرة تجعله غاية في حد ذاته .

3 - «إفعل بحيث تكون إرادتك بوصفك كائنًا عـاقلاً هي الإرادة التي تضع تشريفًـا كليًـا» وفيهـا دعوة صريحـة إلى ضرورة خضـوع الإنسـان للقـوانين الأخلاقية التي وضعها هو ذاته، فخضوعه لها خضوع لإرادته، خضوع لعقله وهو في الوقت نفسه تجسيد لشمولية الأمر الأخلاقي وديمومته.

لاشك أنه على الرغم مما يوجه لنظرية كانط في الواجب من انتقـادات كثيرة تتعلق أساسًا بصوريتها المفرطة ، وبإغفالها لعنصر التجربة ، فإنـك لا تملك نفسك في أن تقف مشدوهًا أمام عظمة هـذه النظريـة وصفـائهـا وثبات المبادىء التي بنيت على أساسها ، وإخلاص صـاحبهـا في تطبيقهـا تطبيقًا عمليًا في حياته الخاصة .

خاتمة :

وبعد ، يمكننا أن نتسـاءل مـاذا بقي من كانـط ؟ قبل الإجـابـة على السؤال . قـد يكون من المفيـد أن نوجز أهم جـوانب الثـورة الكنطيـة في مجال الفكر :

1 - هناك أسئلة ملحة تفرض نفسها على العقل الإنسـاني من طبيعتـه أن يفكر فيها ويطلب عليها جوابًا ، هي مصدر «المشكلات الميتافيزيقية» .

2 - لانقتنع بـالميتـافيزيقـا ميلاً أصيلاً في الإنسـان ، لكنـا نريـد لهـا أن تكون علمًا .

3 - موضوعات الميتافيزيقا من طبيعة «قبلية» ومن يستلزم بحثها مصـادر قبليـة ، ونحن نكشف في «العقل الخـالص» (قـدرتنـا على المعرفـة القبليـة) جانبًا تصدر عنه تصورات قبلية .

4 - توجد «قضايا تركيبية قبلية» قضـايـا الميتـافيزيقـا من هـذا النوع ،

ولن تكون الميتافيزيقا علمًا حتى نكون قادرين على إقامة قضايا تركيبية في مجال الميتافيزيقا .

5 – لكن لا يمكننا إقامة قضايا ميتافيزيقية تركيبيـة قبلية ، لأن العقل الخالص محدود القدرة يستطيع أن يصل إلى معرفـة دقيقـة لجـانب واحـد من جوانب الأشياء – الجانب الذي تسمح قدراتنا بمعرفته ، وهو ما يسمى «عالم الظواهر» .

6 – هناك جانب آخر للأشياء نسميه عالم الحقائق (أو عالم الأشياء في ذاتهـا) وهو موضوع الميتافيزيقا. لا يستطيع عقلنا الخالص أن يدركه أو يعرفه.

7 – بالرغم من عجزنا التام عن تحصيل معرفة نظرية لعالم الميتـافيزيقـا ، غير أنـه يمكننـا أن نعترف بوجـوده ونبرره وأن نفكر فيـه تفكيرًا إجمـاليًـا لأسباب وجيهة – أسباب خلقيـة ، بفضل جـانب آخر من جوانب عقلنـا الخالص هو «العقل العملي » ميتافيزيقا الأخلاق ميتافيزيقا مشروعة .

8 – يوجد مبحث ميتافيزقي آخر ، هو البحث في العناصر القبلية المتضمنة في معرفتنا لعالم الظواهر ، وما يمكن أن نسميه ميتافيزيقا الخبرة .[9]

إذن ، قد تختلف مع كانط ، قد تنتقده لكنك لا تتمالك نفسك في أن تقف معجبًـا أشـد الإعجـاب بهـذا الرجـل الـذي أفنى حيـاتــه في البحث والتأمل النظري ، حيث كان مثال الصرامة والدقة والنزاهة .

آمن كانط بالميتافيزقا إيمانًا قويًـا بـاعتبـارهـا تلبي رغبـة ملحـة لـدى الإنسـان وهي حب التفلسف ، وآمن أيضًـا بـالعلم والتجربــة ، ورأى أن التأخر الملاحظ في مبحث الميتافيزيقـا إنمـا يعود إلى عـدم خصوبـة المنهج التقليدي الذي استند إلى الطريقـة البرهـانيـة في إثبـات قضـايـاه ، لهـذا ينبغي أن نبــدأ من حيث يجب أن نبــدأ ، من معرفــة قــدرات العقـل الإنسـاني وإظهـار حـدوده ، ومجـالاتـه المشروعـة لأن مصـدر الغموض في القضايا الميتافيزيقية التقليـديـة يعود إلى الخلـط في مستويـات التحليل .

فالعقل في المجال النظري (أي العقل الخالص) لا يستطيع أن يعرف إلا ظواهر الأشياء ، أي ما تقدمه له التجربة ، ولا يستطيع أن يعرف الأشياء في ذاتها لأنها تتعدى مجال اختصاصه ، فقط يمكنه أن يفكر فيها ، وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نؤسس ميتافيزيقا بوصفها علمًا في المجال النظري لأن العقل الخالص لا يمكنه أن يحقق نتائج يقينية في إطارها بل إنه قد يصل إلى نتائج متناقضة أصلاً . لذا ، فإن الميتافيزيقا اليقينية ينبغي أن تؤسس على أساس أخلاقي لأن الأخلاق تستند إلى مبادىء عقلية ، قبلية غير خاضعة للحس أو التجربة . وبهذا تمثل الأخلاق بعدًا محوريًا في الفلسفة النقدية بوجه عام .

إن الثورة الحقيقية التي قام بها كانط في نظرنا لها بعدان : بعد منهجي وبعد معرفي .

1 - البعد المنهجي ويتمثل في أن كانط لم يستوعب فحسب التقدم العلمي الذي حصل في عصره خاصة ميكانيكا نيوتن بل ساهم إلى حد كبير في هذه الحركة العلمية من خلال مؤلفات عديدة ، ومن خلال تأكيده على دور التجربة في تكوين معرفتنا النظرية .

2 - البعد المعرفي ويتمثل في أن كانط اختط لنفسه طريقًا فلسفيًا متميزًا يأخذ من العقلانية مبادئها الصورية ومن التجريبية معطياتها الموضوعية ليتجاوزهما في النهاية إلى نظرية يتكامل فيها التصور العقلي القبلي مع المعطى التجريبي .

إذن ، قد نتفق مع كانط وقد نختلف معه ، لكن سيكون من الصعب تجاوزه كما يؤكد ذلك هيجل نفسه ، وهذا لطبيعة المسائل والإشكاليات التي طرحتها فلسفته ، وحتى إذا ما طرحنا نتائج فلسفته جانبًا فإن ما يبقى متجددًا في كانط هو طريقته المنظمة في التفكير ، هو منهجه الواضح في طرح المسائل ، هو حبه المفرط للعلم وتتبع نتائجه ، هو

تقديره للعقل الإنساني واستغلاله لقدراتـه استغلالاً حكيمًا ومنهجيًا . مـا يبقى من كانط هو طريقة حياته المحكمة التنظيم ، وتجسيده عمليًا لمبـادىء فلسفته . وبكلمة واحدة نقول : حياة كانط تختصر في فكره ، وفكره تمثل للمبادىء التي آمن بها في حياته .

هـوامـش :

(1) الاستطيقـا المتعـاليـة : لا تعني عنـد كانـط مبحث علم الجمـال ، بـل تعني نظريـة الإدراك الحسي . وقـد نـاقش في هـذا البـاب مسـألـة الـزمـان والمكان : من حيث أن الإدراك الحسي للعالم الخارجي هو إدراك زمـاني مكاني . إدراك زمـاني يمثلـه الحسـاب وإدراك مكاني تمثله الهندسة .

(2) KANT: Critique de la raison pure; traduction française avec notes par A. TREMESAY GUES ET B. PACAUD, 2eme édition revue et corrigée, éd. P.U.F. 1965. P. 31.

(3) KANT: Critique de la raison pratique, traduction francaise de F. Picavet. Introduction deF.Alquié,3eme édition éd.P.U.F.Paris 1960

(4) كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة د. نازلي اسماعيل حسين، مراجعـة: د. عبد الرحمن بدوي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص ص41-42.

(5) كانط : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة : ص 147 .

(6) كانـط : أسس ميتـافيزيقـا الأخـلاق ، ترجمـة د . محمـد فتحي الشنيطي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة 1970 ص 41 .

(7) كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاقص 59 .

(8) كانط : أسس ميتافيزقا الأخلاق ص 95 .

(9) د - محمـود زيـدان : كانـط وفلسفتـه النظريـة ، دار المعـارف ، الإسكندرية ، الطبعة الثالثة ، سنة 1979 ، ص ص . 72-73

المصادر والمراجع :

I المصادر .

1 – KANT: Critique de la raison pure; traduction française avec notes par A. TREMESAY GUES ET B. PACAUD, 2eme édition revue et corrigée, éd. P.U.F. paris 1965

2 – KANT: Critique de la raison pratique; traduction française de F. Picavet. Intoduction de F. Alquié, 3eme édition. ed. P.U.F. Paris 1960.

3 – KANT: Critique du Jugement; traduction Gibelin, éd Vrin. Paris 1951.

4 – كانط : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، ترجمة د . نازلي اسماعيل حسين ، مراجعة د . عبد الرحمن بدوي ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، 1967 .

5 – كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية. 1970.

II المراجع .

1 – د . محمود زيدان : كانط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، الطبعة الثالثة . 1979 .

مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة

يُمْكِنُ أنْ تَصِيرَ عِلمًا

تصـــديـــر
في الطابع الخاص بكل معرفة ميتافيزيقية

1 - في مصادر الميتافيزيقا :

إذا أردنا أن يكون عرضنا للمعرفة بوصفها علمًا ، فيجب أولاً أن يكون من الممكن أن نحدد بكل دقة الطابع المميز لها الذي لا تشترك فيه مع أية معرفة أخرى ، وقصارى القول ما تختص به هذه المعرفة ؛ وإلا فستختلط جميع حدود العلوم ولن يمكننا أن نتعمق في دراسة الواحد منها طبقًا لطبيعته .

وسواء كان هذا الطابع ناتجًا عن اختلاف موضوع أو مصادر المعرفة أو جهاتها أو عن الاختلاف في بعض أو في كل هذه الأمور معًا ، فعلى أساس هذا الطابع الخاص تقوم أولاً فكرة العلم الممكن ومجاله .

أما عن مصادر المعرفة الميتافيزيقية فنقول أولاً : إنها بتعريف تصورها نفسه لا يمكن أن تكون تجريبية ، ولا يمكن أبدًا استعارة مبادئها (ولا نعني بهذه الكلمة بديهياتها فحسب ، بل تصوراتها الأساسية) من التجربة ؛ ذاك لأنه لا ينبغي أن تكون هذه المعرفة معرفة فزيائية ، بل يجب أن تكون معرفة

ميتافيزيقية أي معرفة تتجاوز حدود التجربة . وبذلك فلا التجربة الخارجية وهي مصدر علم الطبيعة بمعناه الخاص ولا التجربة الباطنة وهي الأساس الذي يبنى عليه علم النفس التجريبي ، تصلحان أساسًا لها . إذًا فالمعرفة الميتافيزيقية معرفة قبلية أو هي معرفة نابعة من الذهن الخالص أو العقل المجرد .

لكنها بهذا التعريف لن تتميز بشيء عن الرياضيات البحتة وينبغي إذًا أن نطلق عليها اسم المعرفة الفلسفية المجردة؛ وفيما يختص بدلالة هذه العبارة فإني أحيل القارىء على كتاب نقد العقل المجرد (صفحة 712 وما بعدها)[1] حيث تعرضت للفرق بين استخدام العقل في هذين النوعين من المعرفة بصورة واضحة ومرضية. وبذلك ينتهي كلامنا في مصادر المعرفة الميتافيزيقية.

2 - **في جهة المعرفة التي يمكن أن نطلق عليها وحدها اسم الميتافيزيقا :**

(أ) في الفرق بين الأحكام التركيبية والأحكام التحليلية بعامة:

يجب أن تتألف المعرفة الميتافيزيقية من الأحكام القبلية فحسب ؛ ذلك ما يقتضيه الطابع الخاص بمصادرها . لكن أيًا كان مصدر الأحكام أو شرط صورتها المنطقية ففيها من الأساس اختلاف بيّن يجعلها إما «تفسيرية»[2] لاتضيف شيئًا إلى مضمون المعرفة ، وإما «توسعية»[3] تزداد بها المعرفة المعطاة . ويمكننا أن نطلق على الأحكام الأولى اسم الأحكام التحليلية ، وعلى الثانية اسم الأحكام التركيبية .

والأحكام التحليلية لا يشير محمولها إلا المعنى المفهوم في الواقع من تصور الموضوع ، وإن كان ذلك بصورة أقل وضوحًا وأكثر غموضًا في الشعور . وعندما أقول : كل الأجسام ممتدة ، فأنا لم أتوسع في مفهوم الجسم واكتفيت فقط بتحليل هذا التصور لأن الامتداد متضمن في الواقع في مفهوم الجسم قبل الحكم مع أنه لا يشير إلى صراحة ، وهذا هو إذًا الحكم التحليلي . وعلى العكس فالقضية الآتية : بعض الأجسام ثقيلة[4] يشتمل محمولها على شيء غير متضمن حقيقة في مفهوم التصور العام للجسم وينبغي إذًا أن نطلق بالتالي عليها اسم الحكم التركيبي .

(ب) في أن المبدأ المشترك بين جميع الأحكام التحليلية هو مبدأ التناقض .

إن جميع الأحكام التحليلية تستند بكاملها إلى مبدأ التناقض وهي بطبيعتها معارف قبلية سواء أكانت التصورات التي تتألف منها مادتها تجريبية أم لا .

ولما كان المحمول في الحكم التحليلي الموجب متضمنًا فعلا من قبل في تصور الموضوع فلا يمكن أن ننفيه عنه دون أن نقع في التناقض ؛ وكذلك فإنّا ننفي بالضرورة عن الموضوع عكس المحمول في الحكم التحليلي السالب وهذا يتم يقينًا بمقتضى مبدأ التناقض . وكذلك في القضية الآتية : كل جسم هو ممتد بالطبيعة ولا جسم غير ممتد (بسيط) بالطبيعة .

ها هو ذا السبب الذي يجعل في الحقيقة جميع القضايا

التحليلية أحكامًا قبلية مع أن تصوراتها تجريبية ؛ فمثلا : الذهب معدن أصفر اللون ؛ ولمعرفة ذلك لسنا في حاجة إلى تجربة جديدة خارج تصور الذهب الذي يتضمن في مفهومه أن هذا الجسم أصفر اللون ومعدن ؛ فهذا في الحقيقة هو المعنى المتضمن في تصوري ، ولقد عملت فقط على تحليله ولم أبحث عن شيء آخر خارج عنه .

(ت) في أن الأحكام التركيبية تستلزم مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض

توجد أحكام تركيبية بعدية a posteriori مصدرها التجربة ، ولكن توجد أيضًا بالتأكيد أحكام تركيبية قبلية a priori في الذهن والعقل المجرد . وهذه وتلك تتفق في أنها لا تقوم على البديهية الأساسية في التحليل نعني مبدأ التناقض فقط ؛ فهي تستلزم غير هذا المبدأ مبدأ آخر ، لكن أيًا كان هذا المبدأ فلا بد أن تشتق منه بحسب مبدأ التناقض ؛ ولا شيء فعلا يجب أن يناقض هذا المبدأ ، علمًا بأنه ليس مصدر كل شيء . وسأبدأ أولاً بتصنيف الأحكام التركيبية .

1 - الأحكام التجريبية هي دائمًا أحكام تركيبية ؛ ومن غير المعقول أن يّبنى الحكم التحليلي على التجربة ، بما أني لست في حاجة إلى أي شيء خارج عن تصوري للموضوع لكي أستصدر هذا الحكم وبالتالي لست في حاجة إلى شهادة التجربة . فمثلا القضية الآتية : الجسم ممتد ؛ هذه القضية قبلية بالتأكيد وليست

حكمًا تجريبيًا . وقبل أن أنتقل فعلا إلى التجربـة أجـد في تصور الموضوع جميـع شروط الحكم ويبقى على استخـلاص المحمـول منـه طبقًا لمبدأ التناقض . وهكذا أدرك في الوقت نفسـه ضرورة الحكم التي لا أتلقاها من التجربة .

2 – الأحكام الرياضية كلها تركيبية . وهـذه القضيـة يبـدو أنهـا قد أفلتت تمامًا من ملاحظات محللي العقل الإنساني ويبدو أيضًـا أنها تتعارض مبـاشرة مع جميع فروضهم على الرغم من أنهـا قضيـة يقينية بلا نزاع ولها نتائج بالغة الأهمية . إذ لما كنا نلاحـظ فعلا أن الاستـدلال الريـاضي يسير وفقًـا لمبـدأ التنـاقض وبحسب مـا تقتضيه طبيعة كل يقين ضروري ، فإننا قد اعتقـدنـا أننـا نعرف البديهيات أيضًا عن طريق مبدأ التنـاقض ؛ وهـذا خطـأ بـالغ ، لأنه إذا كان يمكن بكل تأكيد أن ندرك القضية التركيبية بمقتضى هذا المبدأ ، فذلك يكون فقط حين نفرض قضية تركيبيـة أخرى نستنتجها منها ولا يمكن أبدًا أن يكون استنتاجنا لها من القضيـة نفسها .

ويجب أن نلاحظ أولا أن القضايا الرياضية بمعناهـا الخـاص هي دائمًا أحكام قبلية ، وليست أحكامًا تجريبية قط لأنهـا تحتوي على ضرورة لا يمكن استخلاصها من التجربـة . وإذا كان البعض يرفض أن يسلم معي بذلك فأنا إذا سأجعل القضية مقصورة على الرياضيات البحتة هي بحسب مفهوم تصورها نفسه لاتحتوي على أية معرفة تجريبية وتريد أن تكون معرفة قبلية خالصة .

ويمكن أولاً أن نفكر أن القضية : 7+5=12 - هي قضية تحليلية بسيطة تنتج من تصور مجموع سبعة وخمسة بمقتضى مبدأ التناقض . لكن إذا نظرنا عن كثب فإنا نلاحظ أن تصور مجموع سبعة وخمسة لا يحتوي على أي شيء آخر غير اجتماع العددين في واحد ، بينما نحن لا نفكر على الإطلاق في ماهية هذا العدد الواحد الذي يحتوي على العددين الآخرين . إن مفهوم تصور العدد اثني عشر لا يدخل في مفهوم تصور اجتماع سبعة وخمسة : ومهما حاولت أن أحلل التصور الذي عندي عن مثل هذا المجموع الممكن وعلى النحو الذي يحلو لي فإني لا أجد فيه مع ذلك الرقم 12. وينبغي إذًا أن نتجاوز هذه التصورات وأن نلجأ إلى العيان الذي يطابق أحد العددين، خمس أصابع مثلاً أو (كما يقول سجنر[5] في كتاب علم الحساب) خمس نقط مثلا، ثم نضيف بواسطة العيان واحدة بعد الأخرى من الوحدات الخمس المعطاة إلى تصور سبعة. إذًا فنحن بهذه القضية 7+5=12 نتوسع في مفهوم تصورنا ونضيف إليه تصورًا جديدًا لم يكن متضمنًا في مفهومه وبعبارة أخرى فالقضية الحسابية هي دائمًا قضية تركيبية، وندرك هذا بصورة أوضح كلما استخدمنا أعدادًا أكبر؛ ويتضح لنا حينئذ أنه مهما أدرنا وقلبنا في هذا التصور كيفما نشاء فلن نحصل أبدًا بتحليله على المجموع، إنما نحصل عليه بالعيان وحده .

وأية بديهية من بديهيات الهندسة البحتة ليست تحليلية لأسباب أخرى يمكن افتراضها فالقضية الآتية : «الخط المستقيم هو

أقصر مسافـة بين نقطتين» – قضيـة تركيبيـة ؛ ذاك لأن تصوري «للمستقيم» ليس فيه أي معنى من معاني العظم ولا يحتوي إلا على معنى الاستقامة. إذًا فتصور «الأقصر» هو قصور مضاف تمامًا ولا يمكن استخراجه من تصور الخط المستقيم بـأي نوع من التحليل ؛ وبناء على ذلك يجب أن نستعين بالعيان فهو وحـده الـذي يجعل التركيب ممكنًا .

إن بعض البديهيات الأخرى عند علماء الهندسة تكون تحليلية بالتأكيد وتقوم على مبـدأ التنـاقض ؛ لكن بوصفهـا واحـدة فهي لا تفيد إلا في اتساق المنهج ولا تعد من بين المبـادىء التي يخضع المنهـج الهنـــدسي لهـــا . فمثـــلا 1=1 ، والكل مســـاو لنفســـه أو (1+ب) ، 1 ، أو الكل أكبر من الجــزء . لكن مـع أن هـــذه القضـايـا صحيحـة بحسب بعض التصـورات الخـــالصـة فنحن لا نستخدمها في الرياضيات إلا لأننا نتمثلها بواسطـة العيـان . وإذا كنـــا نشترك في الاعتقـــاد أن محمـــول هـــذه الأحكام الضروريـــة متضمن من قبل في تصورنـا للموضوع وبهـذا يكـون الحكم تحليليًـا فـذلـك نـاتـج عن التبـــاس العبـــارة ؛ إذ أنـــه من الضروري أن نضيف بـالفكر إلى التصـور المعطى محمـولا مـا ، وهـذه الضرورة مرتبطـة حينئـذ بـالتصورات . لكن المسـألـة هنـا لا تتعلـق بمـا ينبغي أن نضيفـه بـالفكر إلى التصـور المعطى ، إنمـا تتعلـق بمـا نفكر فيه في الواقع بهذه التصورات ولو بصورة غامضة . وعندئذ يبـدو لنـا أن المحمول مرتبـط بـالضرورة بهـذه التصورات لا على

نحو مباشر حقًا ، بل بواسطة العيان الذي ينبغي أن نضيفه إليها .

3 – ملاحظة عن القسمة العامة للأحكام إلى تحليلية وتركيبية :

هذه القسمة لابّد منها في نقد الذهن الإنساني وتستحق أن إذًا تكون قسمة كلاسيكية ؛ ولا أعلم أن لها فائدة عظيمة في مجال آخر غير هذا وإني أستشف من هذا السبب الذي جعل الفلاسفة التوكيديين (الدوجماطيقيين) الذين كانوا يبحثون عن مصادر الأحكام الميتافيزيقية في الميتافيزيقا وحدها لا خارجًا عنها في قوانين العقل المجردة ، يهملون هذه القسمة الجلية بنفسها ، وأيضًا السبب الذي جعل كلا من فلف الفيلسوف المشهور وبومجارتن الفيلسوف النابه الذي كان يقتفي آثاره يبحثان في مبدأ التناقض عن برهان لمبدأ العلة الكافية وهو المبدأ الذي يبدو بصورة بينة أنه تركيبي . وعلى العكس فقد صادفتني في مقالات لوك عن الذهن الإنساني إشارة عن هذه القسمة : فهو في الفصل الثالث من الكتاب الرابع في الفقرة التاسعة وما يليها وبعد أن سبق له ذكر الروابط المختلفة بين التمثلات في الأحكام وذكر مصدرين لها هما مبدأ الهوية أو التناقض كمصدر (للأحكام التحليلية) والتمثلات الموجودة في الذات كمصرد (للأحكام التركيبية) ، فإنه قد صرح في الفقرة العاشرة أن معرفتنا القبلية بالمصدر الأخير ضعيفة جدًا وتكاد تكون معدومة ، ولا نجد في حديثه عن هذا النوع من المعرفة وعن الأشياء الدقيقة التي ترتكز على قواعد إلا كلامًا

قليـلاً حتى إننـا لنعجب من أنـه لم يتـوصـل أحـد إلى إبـداء ملاحظاته عن القضايا التي من هـذا الجنس ولا حتى هيوم نفسـه. وذاك لأننا لا نتعلم أبـدًا هـذه المبـادىء العـامـة -وهي مع ذلـك محددة -من غيرنا من الناس الذين يتمثلونها بصورة غامضة.

ويجب أن نهتدي إلى هذه المبادىء بالتفكير الشخصي وعندئـذ سنجدها في مواضع أخرى حيث كنا لا نقدر على تبيانها بسبب أن المـؤلفين أنفسهم كانـوا يجهلـون أن هـذه الفكرة هي أســاس جميـع أفكارهم الخـاصـة . وأولئـك الـذين لا يفكرون بـأنفسهم لهم مـع ذلك من الفطنة ما يسمح لهم باكتشاف المبادىء كلها التي بيناهـا لهم فيما سبق والتي لم يستطع أحد من قبلنا أن يميزها عن المبادىء الأخرى.

هوامش

(1) طبعة كيرباخ صفحة 548 وما بعدها، أو طبعة هر تشتين صفحة 477 ومابعدها.

(2) explicatifs

(3) extensifs

(4) يتفق هاملان Hamelin مع مهفي Mahaffy في أن هذه القضية يجب أن تكون قضيـة كليـة لا جـزئيـة : كل الأجسـام ثقيلـة ، انظر مجلـة «الحـوليـة الفلسفيـة»-An-née philosophique 1903 p. 117

(5) Segner : (هو يوحنـا - انـدريـة سجنر ، ولـد بمـدينـة بطر سبورج سنـة 1704 وحصل على الدكتوراه في الطب سنة 1730 وعين أستاذًا للرياضيات في جـامعـة يينـا سنة 1731 ، ثم أستاذًا للعلوم الطبيعية وللرياضيات في جـامعـة جوتنجـه سنـة 1735 وأخيرًا لعلم الطبيعة وللرياضيات في جامعة هـالـه Halle سنـة 1755 ومـات في هـذه المدينة سنة 1777) . (م . ع .)



مسألة عامة في المقدمة

هل الميتافيزيقا ممكنة ؟

1 ـ إذا وجدت في الواقع الميتافيزيقا التي يمكن أن تحتفظ بطابعها بوصفها علمًا سنقول عنها : ها هي ذي الميتافيزيقا عليكم بتعلمها وسنقنعكم بالحقيقة بطريقة لا تقبل الشك والاعتراض ، وعلى نحو ثابت لا يتغير ؛ وعندئذ سيبدو السؤال الذي وضعناه تافهًا ، ولن يبقى أمامنا غير السؤال الذي لن نهدف من ورائه إلى إثبات وجود هذا العلم نفسه ، بل إلى إثبات مدى فطنتنا وسعة بصيرتنا : وهو كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة ، وأي طريق يسلكه العقل من أجل الوصول إليها ؟ إن الفرصة لم تتح بعد للعقل الإنساني في حالة الميتافيزيقا هذه . ولا نستطيع أبدًا أن نقدم كتابًا واحدًا كما نقدم مثلا كتاب إقليدس ونقول عنه : هذا كتاب في الميتافيزيقا يبيّن الغرض الأساسي من هذا العلم وهو معرفة الكائن الأسمى والعالم الآتي مبرهنًا عليها بمبادىء العقل المجرد . ومن الممكن حقًا أن يثيروا إلى عدد من القضايا اليقينية بالضرورة التي لم تكن أبدًا موضع جدال وشك ؛ لكن هذه القضايا كلها تحليلية وهي بالأحرى تختص بالمواد

وبالأدوات التي نستخدمها في بناء الميتافيزيقا ، ولا تختص بمعرفة مدى نطاق هذه المعرفة وهو مع ذلك الغاية الحقيقية التي نستهدفها في هذا البحث (2 ؛ حرف حـ) ، ومهما حاولتم أن تقدموا لنا من القضايا التركيبية (مثل قضية العلة الكافية) من غير أن تستدلوا على تركيبها قبليًا بالعقل وحده كما يقتضي واجبكم ذلك ، وعلى فرض أننا نسلم معكم بها عن طيب خاطر ، فإنكم إذا أردتم استخدامها في تحقيق غايتكم الأساسية فلن تتوصلوا إلا إلى وضع أحكام غير مقبولة وغير يقينية ، وفي كل وقت كنا نجد ميتافيزيقا تناقض أخرى في أحكامها وبراهينها ، وهكذا انتهت الميتافيزيقا إلى أن قضت بنفسها على أصلها بأن تكون علمًا مصدقًا به على الدوام . وفضلا عن ذلك فإن المحاولات التي تمت من أجل إنشاء هذا العلم قد كانت بلا شك السبب في ظهور مذهب الشك مبكرًا ، نعني تلك النزعة التي يكون فيها العقل عنيفًا في ردّ مزاعمه والتي لا نجد لها أصلا إلا في العقل نفسه حين ييئس من إرضاء نفسه وتحقيق غاياته البالغة الأهمية . لأنه قبل أن نستجوب الطبيعة بطريقة منهجية ، كان أولئك الناس يسألون العقل وحده وبمفرده مع أن هذا العقل قد تلّقى معلوماته إلى حد من التجربة المشتركة . حقًا إن العقل حاضر فينا دائمًا ، أما البحث عن قوانين الطبيعة فيستلزم منا عادة جهدًا مضنيا . وكانت الميتافيزيقا تطفو كما يطفو الزبد على السطح تمامًا فما يكاد ينقشع حتى يتكون بسرعة من جديد ؛

وبعضهم كان يجمعه بحرص دائماً بينما بعضهم الآخر وهم الذين لم يكلفوا أنفسهم عناء الغوص في الأعماق بحثاً عن علّة لهذه الظاهرة ، قد خيل إليهم أنهم أصبحوا حكماء لأنهم يسخرون من الجهود الضائعة التي يبذلها الآخرون .

2 ـ إن الطابع الذاتي للمعرفة الرياضية الخالصة الذي يميزها من كل معرفة قبلية أخرى هو أنها معرفة لا تتقدم باستخدام التصورات إنما هي تتقدم دائمًا عن طريق بناء التصورات (نقد العقل المجرد صفحة 713)[1] ، إذًا فلما كانت الرياضيات تريد أن تتجاوز بقضاياها حدود التصور لكي تصل إلى العيان المطابق له ، فلا يمكن أن نحصل على هذه القضايا ، بل ولا ينبغي أن نحصل عليها بتفتيت التصورات أي بالتحليل ؛ وعلى ذلك فالقضايا الرياضية كلها قضايا تركيبية .

ولا أجد ما يمنعني من الإشارة إلى الضرر الذي قد لحق بالفلسفة حين انصرف المفكرون عن هذه الملاحظة وهي مع ذلك بسيطة وإن كانت تبدو في ظاهرها بلا معنى . فلما شعر هيوم بأن لديه استعداداً يليق بفيلسوف ويؤهله بأن يكون الشخص الذي يستطيع أن يلقي بأنظاره على حقل المعرفةالخالصة القبلية كله ، حيث يزعم الذهن الإنساني أنه صاحب تلك الأراضي الشاسعة ، فإنه قد فصل بلا روية مقاطعة بأكملها وهي أهمها جميعا نعني الرياضة البحتة لأنه توهم أن طبيعتنا وإن شئنا نظامها السياسي خاضع لمبادىء أخرى مختلفة تماما وترجع أصلا

إلى مبدأ واحد فقط هو مبدأ التناقض ؛ ومع أنه لم يقسم القضايا تقسيما صوريًا وعامًا كما فعلت هنا ، ومع أنه لم يستخدم نفس المسميات التي استخدمتها هنا إلا وكأن لسان حاله يقول : الرياضة البحتة تتألف من القضايا التحليلية فقط ، أما الميتافيزيقا فهي تتألف من القضايا القبلية وحدها . ولقد أخطأ هنا خطأ بالغاً نجمت عنه النتائج القاطعة والمؤسفة التي أثرت على نظرته كلها . حقًا لو لم يخطىء هيوم لاستطاع أن يتوسع في سؤاله عن أصل الأحكام التركيبية وأن يتجاوز تصوره الميتافيزيقي للعلية ، وأن يتناول مسألة إمكان الرياضيات القبلية لأنه كان ينبغي أن ينظر إلى الرياضيات بوصفها تركيبية . لكنه في هذه الحالة ما كان يستطيع أن يبني القضايا الميتافيزيقية على التجربة لأنه عندئذ كانت ستخضع للتجربة أيضا بديهيات الرياضة البحتة ولقد حالت سعة بصيرته بينه وبين ذلك . لكن الميتافيزيقا كانت ستجد في صحبتها الطيبة مع الرياضيات ما يدفع عنها الخطر حين تساء معاملتها وتهدر كرامتها ، لأن الضربات الموجهة إلى هذه تصيب تلك أيضًا ، لكن لم يكن هذا غرضه بل ليس من الممكن أن يكون ذاك غرضه ؛ وهكذا فإن هذا الرجل كان في إمكانه ببصيرته النافذة أن يهتدي لزامًا إلى نفس الاعتبارات التي اهتديت إليها وكانت ستجني بفضل أسلوبه الجميل الذي لا يحاكى ، مكاسب طائلة .

3 – الأحكام الميتافيزيقية بمعنـاهـا الحقيقي كلهـا تركيبيـة . ويجب أن نميز بين الأحكام التي تنتمي إلى الميتـافيزيقـا والأحكام الميتافيزيقية بمعناها الحقيقي . فمن بين الأحكام الأولى نجـد كثيرًا من الأحكام التحليلية لكنها ليست إلا وسـائل من أجل الوصول إلى الغاية الوحيدة لهذا العلم وهي في الأحكام الميتافيزيقيـة دائمًـا تركيبية . وإذا كانت بعض التصورات تنتمي إلى الميتافيزيقا مثل الجـوهر ، فـإن الأحكام التي تنتـج من تحليليهـا تنتمي بـالضرورة أيضًا إلى الميتافيزيقا ؛ فمثلاً الجوهر هو الموجود بوصفه موضوعًا .. الخ ، ونحن نحاول بواسطـة كثير من هـذه الأحكام التحليليـة أن نقترب من حـد هـذه التصـورات . لكن لـما كان تحليـل التصـور الصـادر عن الـذهن المجرد (مثـل التي تحتـويهـا الميتـافيزيقـا) يتم بـالطريقـة نفسهـا التي يتم بهـا تحليل أي تصور آخر حتى لو كان التصور تجريبيًا لا ينتمي إلى الميتافيزيقـا (مثلا الهواء سيـال مرن لا يفقد مرونتـه في أيـة درجـة من درجـات البرودة المعروفـة) ، فإن الحكم التحليلي لا يكون حكمًا ميتـافيزيقيًـا وإن كان التصور في الحقيقة تصورًا ميتـافيزيقًـا ، إن هـذا العلم يحتفـظ فعلا بشيء خاص وأيضًا بطابعه الخصوصي في إنتاج المعارف القبليـة وهو مـا يميزه عن سـائر المعـارف الـذهنيـة الأخرى ؛ وهكـذا فـالقضيـة الآتية : «كل ما هو جوهر في الأشياء ثابت» هي قضيـة تركيبيـة وميتافيزيقية بالمعنى الحقيقي .

وإذا كنا قد جمعنـا من قبل التصورات القبليـة بحسب بعض

المبـادىء وهي التصـورات التي تتكـون منهـا مـادة وأدوات الميتافيزيقـا ، فـإن تحليل هـذه التصورات لـه قيمـة كبيرة ؛ ومن الممكن عرض هذه التصورات بوصفها جزءًا خـاصًا من الفلسفـة (نوع من الفلسفة المكتملـة) لا يحتوي إلا على القضـايـا التحليليـة وهي غير القضايا التركيبية التي تتألف منها الميتافيزيقـا نفسهـا . وفعلاً فـإن هـذه التحليـلات لا تكـون لهـا فـائـدة عظيمـة إلا في الميتافيزيقا أي بالنسبة إلى القضايا التركيبيـة التي يفرضهـا علينـا مقدمًا تحليل هذه التصورات .

ونتيجـة ذلـك إذًا أن الميتـافيزيقـا لا تعنى إلا بـالقضـايـا التركيبيـة القبليـة فهي تـؤلف غـايتهـا الـوحيـدة ؛ حقًـا إن الميتـافيزيقـا في حـاجـة من أجل تحقيـق هـذه الغـايـة إلى إجراء تحليلات عديدة لهذه التصورات ، أي هي في حاجة إلى القضايـا التحليلية ، لكن منهجها هنا لا يختلف في شيء عن المنهج الـذي تتبعه أية معرفة من نوع آخر حيث لا يفيد التحليل فيها إلا في إيضاح التصورات . ومع ذلك فإنتاج المعرفة القبليـة بـالنظر إلى العيان وكذلـك إلى التصورات وأخيرًا إنتـاج القضـايـا التركيبيـة القبليـة فيما يختص بـالمعرفـة الفسلفيـة بمعنـاهـا الـدقيق يـؤلفـان المضمون الأساسي للميتافيزيقا .

ومن ثم فإننا قد شعرنا بالملل من الدوجمـاطيقيـة التي لا نتعلم منها شيئًا ، كما أننا قد مللنا مذهب الشك الـذي لا يعـدنـا بـأي شيء ولا حتى بالطمأنينة التي يسمح بهـا الجهل المبـاح ، ولا يبقى

أمامنا في الوقت الذي نسعى فيه إلى هذه المعرفة البالغة الأهمية التي نشعر بحاجتنا إليها وبعد أن أصبحنا نشك بعد التجربة الطويلة في كل المعارف التي كنا نؤمن بصدقها والتي كانت تظهر أمامنا وعليها بطاقة العقل المجرد ، إلا أن نضع هذا السؤال النقدي الذي نجد في الإجابة عنه ما يسمح لنا بتنظيم موقفنا في المستقبل وهو : هل الميتافيزيقا ممكنة حقًا ؟ . ولا ينبغي أن نجيب عنه بذكر الاعتراضات التي تعبر عن شكنا في بعض الأحكام التي تعرض في أية ميتافيزيقا موجودة (وحتى الآن نحن لم نسلم بأية واحدة) ، بل يجب أن نستخلص الإجابة عنه من تصور هذا العلم الذي ما زال حتى الآن تصورًا مشكلاً .

ولقد بحثت هذه المسألة في كتاب «نقد العقل المجرد» باستخدام منهج التركيب وبإجراء البحث في العقل المجرد نفسه، وحاولت جاهدًا أن أحدد عن طريق المبادىء العناصر التي تدخل في بنائه والقوانين التي تنظم استعماله الخاص في حدود العقل نفسه . وهذا العمل الشاق يحتاج إلى القارىء الذي عقد العزم على أن يفهم بالتدريج هذا النسق الفلسفي الذي يقوم على أساس العقل وحده والذي استخلصناه من بذوره الأصلية دون أن نستند إلى أية ظاهرة أخرى . وعلى العكس فكل مقدمة ينبغي ألا تكون سوى تمرينات تمهيدية لهذا الكتاب ؛ وبالأحرى يجب أن تبيّن لنا ما يجب علينا عمله من أجل تحقيق هذا العلم إن كان هذا العلم ممكنًا ، لا أن تبسط لنا هذا العلم نفسه . ومن

اللازم إذًا أن تستند هذه المقدمة إلى شيء يقيني حتى يمكن أن نبدأ منه بكل ثقة لكي نصل إلى المصادر التي ما زلنا نجهلها ، وسنجد عند اكتشافها تفسيرًا لا للمعرفة المحصلة فحسب ، بل أيضًا تفسيرًا لجملة المعارف التي تصدر عن هذه المصادر نفسها . والمنهج الذي يجب أن نتبعه في المقدمة ، لا سيما في تلك المقدمة التي تؤهلنا للميتافيزيقا المقبلة ، سيكون إذًا المنهج التحليلي .

وكان من حسن التوفيق أني استطعت أن أقول وأنا متأكد من قولي ، إن المعارف التركيبية القبلية موجودة ومعطاة لنا في الرياضيات البحتة والفيزياء المجردة ، وكنت إذ ذاك لا أسلم بعد بوجود الميتافيزيقا : لأن هذين العلمين يحتويان على قضايا معروف عنها بصفة عامة أنها قضايا صادقة برغم أنها مستقلة عن التجربة ، ويكون صدقها إما عن طريق العقل وحده فتكون يقينية بالضرورة ، وإما عن طريق الإجماع العام الذي يبني على التجربة . وهكذا فلدينا معرفة تركيبية قبلية لا تقبل الجدال ولا يحق لنا أن نتساءل هل هذه المعرفة ممكنة (لأنها موجودة) ، إنما يجب علينا أن نتساءل كيف تكون هذه المعرفة ممكنة حتى يمكننا أن نشتق من مبدأ إمكان هذه المعرفة المعطاة لنا مبدأ إمكان جميع المعارف الأخرى .

هوامش

(1) طبعة كيرباخ صفحة 548 : وهرتشتين صفحة 477 .

مسألة عامة في المقدمة

كيف تكون المعرفة بالعقل المجرد ممكنة ؟

لقد رأينا آنفًا الفرق الشاسع بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية . واستطعنا أن ندرك بسهولة كبيرة إمكان القضايا التحليلية ؛ وهذا الإمكان يقوم على مبدأ التناقض وحده . أما إمكان القضايا التركيبية البعدية التي نستخلصها من التجربة فهو ليس في حاجة إلى تفسير خاص ؛ لأن التجربة نفسها ليست غير عملية جمع مستمرة (تركيب) للإدراكات الحسيّة . وينبغي إذًا أن نبحث عن إمكان القضايا التركيبية القبلية أو أن نمتحن هذا الإمكان لأنه يجب أن يقوم على مبادىء أخرى غير مبدأ التناقض .

ونحن لا نبحث هنا عن إمكان هذه القضايا أي أننا لا نسأل هنا هل هذه القضايا ممكنة ؟ . ذلك لأنها موجودة بقدر كاف وهي معطاة لنا في الواقع وبصورة يقينية لا جدال فيها . لكن لما كان المنهج الذي نتبعه الآن هو المنهج التحليلي فستكون نقطة البداية فيه أن المعرفة العقلية التركيبية الخالصة معرفة واقعية ، وبعد ذلك يجب أن نمتحن أساس هذا الإمكان وأن نتساءل كيف

تكـون هـذه المعرفـة ممكنـة حتى يمكن أن نحـدد بحسب مبـادىء إمكانها شروط استخدامها ومجالها وحدودها . إن المشكلة الحقيقيـة التي يتعلق بها كل شيء هنا والتي نصوغها في عبـارة فيهـا الـدقـة المدرسية كلها هي :

كيف تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنة ؟

ولقـد أعطيت لهـذه المشكلـة من قبـل صـورة مختلفــة بعض الشيء قاصدًا بـأن تكون لهـا «شعبيـة» فجعلتهـا سؤالاً في المعرفـة بالعقل المجرد : وكان ذلك ممكنـًا وبـدون أن يلحق بـالمعرفـة التي نبحثها أي ضرر ؛ وفعلاً لما كنا نهتم هنـا بـالميتـافيزيقـا وحـدهـا وبمصادرها فإني أود أن يتذكر القارىء دائمًا بحسب ما ذكرته آنفًا أنني حين أتكلم هنـا عن المعرفــة بـالعقـل المجرد لا أعني المعرفــة التحليلية ، بل المعرفة التركيبية وحدهـا[1] . ويترتب لزامًـا على حل هذه المشكلة إمـا بقـاء الميتـافيزيقـا أو سقوطهـا ، وبـالتـالي فـوجـودهـا لازم عن هـذا الحـل . لكن مهما حـاولنــا أن تكـون أحكامنا الميتـافيزيقيـة أشبـه مـا تكون بـالحقيقـة ، ومهما تراكمت استدلالاتنا فوق بعض حتى ينوء المرء بحملهـا ، فـإنـه إذا كان لا يمكن الإجابة مقدمًا عن هـذا السؤال بطريقـة مرضيـة فمن حقي أن أقول : هذه فلسفة باطلة لا أسـاس لهـا وحكمـة مموهـة . وقـد يقول قـائل : إنـك تتكلم بـاسم العقل المجرد وتزعم أنـك تخلق إن صح هـذا التعبير معـارف قبليـة لا بتحليـل التصـورات المعطـاة فقط ، بل أيضًا بجعلها مسبوقة بعلاقـات جـديـدة لا تستنـد إلى

مبدأ التناقض، وفضلا عن ذلك تتوهم أنـك تـدركها مستقلـة عن التجربـة؛ فكيف تنتهي إلى هـذه النتيجـة وكيف تبرز مثل هـذه المزاعم ؟. إنـه لا يمكن أن نوافق على احتكامـك إلى العقل المشترك بين البشرية كلها، فهو شاهد تقوم سلطته على الإشاعة وحدها.

إني لأبغض ما تعرضـه علي بهـذه الطريقـة لأني لا أستطيـع تصديقه «هوراس» .

ولئن كان الأمر يقتضي لزامًا منا الإجابـة عن هـذا السؤال ، فإنها إجابة صعبة حقًا ، وإذا كان السبب الأسـاسي الـذي جعلنـا لا نبحث عن حلّ لهـذه المشكلـة أمـدًا طويلا هو أننـا لم نتخيـل مثل هذا السؤال ، فإن هناك سببًا آخر وهو أن الإجابة المرضيـة عن هذا السؤال وحده تتطلب منـا تفكيرًا عميقًـا ومضنيًـا ، أكثر مما يتطلبـه أصلاً أوسع المؤلفـات الميتـافيزيقيـة الـذي يفتح أمـام صاحبه أبواب الخلود فور ظهوره . وهكذا ينبغي على كل قارىء متيقـظ - إذا فكر بعنـايـة في شروط هـذه المشكلـة وقـد أخـذه الفزع من شدة صعوبتها - أن يحكم بعـدم وجود حل لهـا ، وعلى فرض عدم وجود هذه المعارف التركيبية الخالصة القبليـة أن يحكم بأنه من المستحيل إطلاقًا إيجاد حلّ لهـا . وهـذا مـا حـدث فعلاً لديفد هيوم الذي لم يتمثل مع ذلك هـذه المسـألـة بكل عمومهـا ، وهو العموم الذي يجب أن تتصف به هنـا إذا أردنـا أن نضع حلا نهائيًا لها بالنسبة إلى كل ميتافيزيقا . فهذا الرجل الواسع البصيرة كان يتسـاءل كيف يكون من الممكن أن أتجـاوز التصور المعطى

لي فألحقه بتصور آخر غير متضمن فيه وكأنه حاصل له بالضرورة ؟ . إن التجربة وحدها هي التي تمدنا بمثل هذه الإضافات (وهي النتيجة التي استخلصها من بحثه لهذه المشكلة التي عد حلها مستحيلا) ، وكل هذه الضرورة المزعومة ، أو إن شئنا كل هذه المعرفة القبلية هي في ذاتها وليدة عادة طويلة تأصلت في نفوسنا وتجعلنا نصف أي شيء بأنه حق وننظر إلى الضرورة الذاتية على اعتبار أنها موضوعية .

وإذا كان القارىء يشكو من العناء والتعب في متابعة الحل الذي أعرضه لهذه المشكلة فليحاول هو حلها بطريقة أبسط منا ، ولعله عندئذ سيعترف بفضل هذا الشخص الذي قد تولى هذه المهمة بدلاً منه وهي تتطلب إجراء بحوث عميقة ، كما أنه سيندهش أيضًا من سهولة الحل بالقياس إلى طبيعة الموضوع وصعوبته . ولقد ثابرت على العمل سنين طويلة من أجل حلّ هذه المشكلة في نطاق عمومها بالمعنى الذي يطلقه الرياضيون على هذه الكلمة ، أي من أجل حل هذه المشكلة بطريقة مرضية في جميع الأحوال ؛ واستطعت أخيرًا أن أعرضه هنا بصورة تحليلية كما سيتبين للقارىء .

والنتيجة أننا نعفى جميع الميتافيزيقيين من أعمالهم بصورة رسمية طبقًا للقانون ، حتى يجدوا لنا حلاً مرضيًا لهذا السؤال : كيف تكون المعارف التركيبية القبلية ممكنة ؟ . وبإسم هذا الحلّ يقدمون أوراق اعتمادهم إذا كان عندهم شيء يقدم باسم العقل

المجرد ؛ وإلا فليتـوقعـوا أن يقيلهم أنـاس عقـلاء كثيرًا مـا وقعـوا فريسة لخداعهم دون النظر إلى ما يقدمونه من أعمال .

وإذا كانوا على العكس يريدون أن يواصلوا أعمالهم لا بوصف الميتافيزيقا علمًا ، بل فنًا يقنع الناس بما هو نـافع لهم ويناسب فطرتهم ، فلا نجـد قـانـونًـا يمنعهم من مـزاولـة المهنـة . وعنـدئـذ سيتكلمون بلسان متواضع وهو لسان الإيمان العـاقل ، وسيعترفون بأنه ليس من حقهم أن يتجاوزوا حـدود كل تجربـة ممكنـه ، ولا حتى على سبيل الفرض والتخمين ، أو أن يدعوا العلم بأي شيء ، إنما من حقهم فقط أن يسلموا بكل ما يمكن وبكل ما يلزم لهداية العقل والإرادة في الحياة (لا من جهة الاستعمال النظري لهما الذي لا يحـق لهما ممـارسته ، بـل من جهـة الاستعمال العملي فقـط) . وبذلك فقط يمكن وصفهم بأنهم حكماء يسدون للإنسـانيـة نفعًـا . ويصـــدق هـــذا الـوصف عليهم إذا عـــدلـوا عن تسميتهم بـالميتـافيزيقيين ؛ إن الفلاسفـة الميتـافيزيقيين هم أهـل النظر ولا يمكن أن نسمـح لهم بـأن يتـلاعبـوا بـالفروض ؛ إذ لمـا كانت الميتـــافيزيقـــا تعني بـــالأحكام القبليـــة فـلا يمكن أن يرضى الميتافيزيقيون بأحكام سطحية مشبهـة بـالحقيقـة (لأن مـا نـدعي معرفتـه بصورة قبليـة هو مـا تـأكـد لنـا أنـه يتصف بـالضرورة) وبـذلـك فـإمـا أن يقـدم لنـا الميتـافيزيقيـون علمًـا ، أو لا شيء عندهم .

ونستطيع أن نقول : إن كل فلسفة متعاليـة (ترنسنـدنتـاليـة)

وهي المقدمة الضرورية لكل ميتافيزيقا ليست غير الحلّ الكامل للمشكلة التي وضعناها هنا نعرضه ونبسطه بطريقة منهجية وبالتالي فلم توجد الفلسفة المتعالية قبل الآن ؛ وهي في الحقيقة جزء من الميتافيزيقا وإن كانت تتقدمها وتجعلها ممكنة . فلا نعجب إذًا من أن هذا العلم التام الذي حرم من كل مساعدة من جانب العلوم الأخرى والذي يُعدّ في ذاته علمًا جديدًا هو علم ضروري لحل المشكلة حلاً مرضيًا ، وأن هذا الحل يجر وراءه المتاعب والمصاعب وعدا ذلك يلحق به بعض الغموض .

ولنتناول الآن هذا الحل وسنجد عند إتباع المنهج التحليلي الذي نفترض فيه مقدمًا أن مثل هذه المعارف الصادرة عن العقل المجرد لها وجود واقعي ، أنه يستند إلى علمين من علوم المعرفة النظرية (وهي المعرفة الوحيدة التي نتناولها بالبحث هنا) هما : الرياضة البحتة وعلم الطبيعة المجرد ؛ لأننا نستطيع أن نتمثل موضوعاتها بالعيان ونتبين فيها حقيقة المعرفة القبلية – حين يتصادف وجودها – من حيث هي تطابق الموضوع في العيان أي من حيث وجود الحقيقة الواقعية الخاصة بالموضوعات التي يمكن أن نصل منها عن طريق التحليل إلى الأساس الذي يرتكز عليه إمكانها ونجد في ذلك ما يسهل المهمة علينا ، لأن الاعتبارات العامة التي ندلي بها لا تنطبق على الوقائع فقط إنما تبدأ منها أيضًا بينما ينبغي في المنهج التجريبي اشتقاقها من التصورات بصورة مجردة تمامًا .

لكن لكي نرقي من هذه المعارف القبلية الخـالصـة الموجودة في الـواقـع فعـلا والمبنيـة على أســاس سليم حتى نصـل إلى مـوضـوع البحث وهو وجود ميتافيزيقا واقعية تتصف بأنهـا علم ، يجب أن نبحث في سؤالنا الرئيسي عن الباعث على إيجادهـا وعن أسـاسهـا بـوصفهـا معرفـة قبليـة معطـاة لنـا طبيعيًـا ، أمـا تلـك المعرفـة المشكوك في صدقهـا والتي نتوسع في بحثهـا بعيـدًا عن كل مبحث نقدي في إمكانهـا والتي تسمى عـادة الميتـافيزيقـا ، فهي في كلمـة موجزة الاستعداد الطبيعي الذي يؤهلنا لمثل هذا العلم . وهكـذا تنقسم المسألة (الترنسنـدنتـاليـة) الرئيسيـة إلى أربع مسـائل أخرى سنحلّها على التوالي :

1 – كيف تكون الرياضة البحتة ممكنة ؟

2 – كيف يكون علم الطبيعة المجرد ممكنًا ؟

3 – كيف تكون الميتافيزيقا بعامة ممكنة ؟

4 – كيف تكون الميتافيزيقا بوصفها علمًا ، ممكنة ؟

ونحن نرى أنه إذا كان حلّ هـذه المسـائل يمثل بصفـة رئيسيـة المضمون الذاتي للنقد فله أيضًا طـابع خـاص جـدير بـالاهتمام وهو البحث عن مصـادر العلوم المـوجـودة في العقـل نفسـه لكي نكشف ونقيس، بوصفها معطاة لنا، قدرتـه على المعرفـة القبليـة. وستجني العلوم فائدة من ذلك لا من جهة مضمونها حقًا، لكن على الأقل من جهة استعمالها استعمالاً دقيقًا. وإنّا نجد في توضيح المسألة الرئيسيـة الخاصة بأصلها المشترك فرصة أمامنا لاستيضاح طبيعتها الخاصة.

هوامش

(1) مع تقدم المعارف تقدمًا بطيئًا ومستمرًا قد أصبح من المستحيل أن نمنع بعض العبارات التي لازمت العلم منذ نشأته والتي أصبحت في عداد العبارات المدرسية من أن تبدو لنا غير كافية وغير صالحة أو أن نمنع الدلالة الجديدة وهي أصلح في التعبير من أن تختلط أحيانًا بالدلالة القديمة . إن المنهج التحليلي بوصفه مقابلا للمنهج التركيبي هو شيء مختلف تمامًا عن مجموعة من القضايا التحليلية وتعريف التحليل أننا نبدأ من الشيء الذي نبحث عنه باعتبار أنه معطى لنا ثم ننتقل إلى الشروط وحدها التي تجعل هذا الشيء ممكنًا وفي أغلب الأحيان نحن لا نستخدم في هذا المنهج التعليمي غير القضايا التركيبية ؛ والتحليل الرياضي مثل على ذلك ؛ ومن الأفضل أن نطلق على هذا المنهج اسم المنهج الارتدادي méthode régressive تمييزًا له عن المنهج التركيبي أو التقدمي méthode progressive إن كلمة تحليلي تشير أيضًا إلى جزء من الأجزاء الرئيسية في المنطق وهذا الجزء يمثل عندئذ منطق الحقيقة في مقابل الجدل دون النظر حقًا إلى المعارف التي تنتمي إليه هل هي تحليلية أو تركيبية ؟

القسم الأول

في المسألة المتعالية الرئيسية
كيف تكون الرياضة البحتة ممكنة ؟



(1)

ها نحن أولا أمام معرفة عظيمة الشأن محققة ، بلغ نطاقها الآن حدًا يستحق الاعتبار ويبشر مستقبلها بنمو لاحد له ؛ وهي تستوجب اليقين الضروري التام أي الضرورة المطلقة ولا ترتكز إذًا على أي أساس تجريبي ، وبالتالي فهي إنتاج خالص للعقل ، وفضلا عن ذلك معرفة كلها تركيبية . «والآن ، كيف يستطيع العقل الإنساني أن يؤسس هذه المعرفة على نحو قبلي تمامًا ؟» . ألا تفرض هذه الملكة – التي لا تستند إلى التجربة ، بل ولا يمكن أن ترتكز عليها مبدأ قبليًا للمعرفة يختفي في أعماقها ويظهر في تلك الآثار التي تكشف الستار عنها إذا ما اجتهدنا في البحث عن أصلها الأول ؟

(2)

لكننا نجد أن كل معرفة رياضية تحمل طابعًا خاصًا ، فأولا يجب أن تكون تصوراتها حاضرة في العيان وبصورة قبلية أي حاضرة في العيان المجرد لا في العيان التجريبي ؛ وهي لا

تستطيع أن تتقدم خطوة بغير هذه الوسيلة ؛ لذلك فأحكامها تقوم دائمًا على العيان . ويمكن أن تكتفي الفلسفة باستخدام الأحكام النظرية المستخلصة من تصورات بسيطة وأن تفسر قضاياها الضرورية بواسطة العيان ، إنما لا يمكن أبدًا أن تشتق هذه الأحكام من العيان . وتلك الملاحظة عن طبيعة الرياضيات تعطينا من الآن فكرة عن الشرط الأول وأعلى الشروط كلها لإمكان الرياضيات ؛ إذ ينبغي فعلا أن تقوم على العيان المجرد فتكون فيه جميع تصوراتها حاضرة بصورة عينية وغير ذلك قبلية ، أو إن شئنا فبالعيان المجرد يتم بناء تصوراتها[1] . وإذا أمكننا أن نكشف عن وجود هذا العيان المجرد وشروط إمكانه فإنه يصبح من السهل علينا أن نفسر كيف تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنة في الرياضة البحتة وبالتالي كيف يكون هذا العلم نفسه ممكننا . وإذا كان العيان التجريبي فعلا يسمح لنا أن نضيف في التجربة بطريقة تجريبية ؛ وبلا عناء محمولات جديدة ينقلها العيان نفسه إلى التصور الذي نكونه عن موضوع العيان ، فإن هذا يتحقق أيضًا في العيان المجرد مع هذا الفارق وهو أنه في حالة العيان المجرد يكون الحكم التركيبي يقينيًا بصفة قبلية وضرورية بينما في حالة العيان التجريبي لا يكون الحكم التركيبي يقينيًا إلا بصفة بعدية وتجريبية . وهو لا يحتوي فعلا إلا على ما نجده في العيان التجريبي العرضي بينما لا يحتوي الحكم الآخر إلا على ما ينبغي أن يوجد بالضرورة في العيان

المجرد ؛ لأنه بوصفه عيانًا قبليًا يرتبط لزامًا بالتصور قبل كل تجربة أو قبل كل إدراك حسي خاص .

(3)

ويبدو لنا بعد هذه الخطوة أن المسألة تتعقد ولا تتبسط إذ أصبح الآن وضع السؤال كما يلي : كيف يكون العيان القبلي ممكنًا عندنا ؟ فالعيان هو عبارة عن تمثل يتبع مباشرة حضور الموضوع . لذلك يبدو من المحال أن يكون عندنا عيان قبلي بصفة أصلية ، إذ يجب في هذه الحالة أن يكون الموضوع حاضرًا من قبل أو حاضرًا الآن ، ولا يمكن اعتباره إذ ذاك عيانًا . ونجد حقًا من بين التصورات التي نضعها بعض التصورات القبلية لا سيما تلك التي تحتوي على فكرة عامة عن الموضوع دون أن تضعنا على علاقة مباشرة بالموضوع مثل تصور الكم والمقدار وهلم جرا ، إنما هذه التصوارت نفسها في حاجة مع ذلك إلى استعمالها استعمالا عينيًا حتى تكون لها قيمة ودلالة ، أي هي في حاجة إلى تطبيقها على أي عيان يقدم لنا موضوعًا . لكن كيف يمكن أن يكون عيان الموضوع سابقًا على الموضوع نفسه ؟

(4)

إذا كان من طبيعة العيان أن يتمثل الموضوعات كما هي في ذاتها ، فلا يمكن أن يكون هناك عيان قبلي ؛ بل وسيظل

العيان دائمًا تجريبيًا . ذلـك لأنـه لا يمكن أن أعرف مـا يتضمنـه الشيء في ذاته إلا إذا كان حـاضرًا ومعطى لي . حقـًا أنـا لا أفهم عندئذ كيف يمكن أن أعرف الشيء الحاضر كما هو في ذاته بواسطة العيان نظرًا إلى أن خصائصه لا تنطبع في ملكـة التمثل عنـدي ، ومع ذلك وعلى فرض أننا نسلم بإمكانـه فلا يمكن أن يكون مثل هذا العيان قبليًا أي سابقًا على حضور الموضوع ، لأنه بغير ذلـك لا نعرف علـة لارتبـاط تمثلاتي بـالموضوع أو لعل الارتبـاط يقوم على الإلهام . وبالتالي فلا توجد غير طريقة واحدة تجعل العيـان سابقًا على وجود الموضوع في الواقع ومتحققًا كمعرفة قبلية ، وهي أنه لا يحتوي على شيء آخر غير صورة القوة الحسـاسـة التي تسبق في ذاتي كل الانطباعات الواقعية التي تؤثر بهـا الموضوعـات على . لأنـــه من الممكن بصفـــة قبليـــة أن أعرف أنـــه لا يمكن إدراك المحسوسات لا بحسب صورة القوة الحساسة هذه : وبناءً على ذلك فإن القضايا التي تختص بصورة العيـان الحسي هـذه تكون ممكنـة وصحيحة بالنسبة إلى موضوعـات الحس وبـالتبـادل فـإن العيـان الممكن قبليًا لا يمكن أن يختص أبدًا إلا بموضوعات الحس .

(5)

وهكـذا نحن لا نـدرك الموضوعـات قبليًـا إلا بصورة العيـان الحسي . ومن هنا فلا يمكن معرفتهـا إلا كما تبـدو (لحواسنـا) ، لا كما يمكن أن تكون في ذاتها ، وهذا الزعم ضروري على الإطلاق إذا

كنا نريد أن نسلم بأن القضايا التركيبية القبلية ممكنة، أو أن إمكانها في حالة وجودها يجب أن يكون مفهومًا ومتعينًا من قبل.

أما المكان والزمان فهما العيانان اللذان تبنى عليهما في الرياضة البحتة كل المعارف وجميع الأحكام التي تكون ضرورية لازمة في نفس الوقت . لأنه يجب أولاً في علم الرياضة أن نتمثل كل تصوراته في العيان ، وفي علم الرياضة البحتة يجب تمثلها في العيان المجرد أي يجب علينا بناء هذه التصورات . وبدون ذلك فإن الرياضة التي لا تتبع غير المنهج التحليلي الذي يحلل التصورات لا المنهج التركيبي ، لا يمكن أن تتقدم خطوة إلى الأمام طالما هي تفتقر إلى العيان المجرد الذي يحتوي على مادة الأحكام التركيبية القبلية . إن علم الهندسة يجعل العيان المجرد للمكان أساسًا له . وعلم الحساب يشكل بنفسه تصوراته عن العدد عن طريق الإضافة المتتالية للوحدات في الزمان ، وعلم الميكانيكا بوجه خاص لا يستطيع أن يشكل تصوراته عن الحركة إلا بواسطة تمثل الزمان . وهذان التمثلان ليسا غير عيانين ، لأننا إذا جردنا العيانات التجريبية للأجسام ولتغيراتها من كل عنصر تجريبي فيها ، أي إذا جردناها من كل ما ينتمي إلى الإحساس فسيتبقى لنا المكان والزمان وهما بالتالي عيانان مجردان ، وهما الأساس القبلي الذي تقوم عليه جميع العيانات الأخرى وبذلك لا يمكن أبدًا فصلها عنه ؛ وعلى وجه التدقيق لما كان هذان المعنيان عبارة عن عيانين مجردين قبليين فذلك ما يؤكد أنهما صورتان

بسيطتان للقوة الحساسة ينبغي أن تكونا سابقتين على كل عيان تجريبي ؛ أي على إدراك الموضوعات الواقعية ويمكن طبقًا لهما معرفة الموضوعات الواقعية قبليًا ، لكن في الحق كما تبدو لنا فقط .

(6)

لقد فرغنا إذًا من حل المسألة التي وضعناها في تلك الفقرة . فالرياضة البحتة بوصفها معرفة تركيبية قبلية لا تكون ممكنة إلا بقدر ما تنطبق على موضوعات الحس البسيطة التي يقوم عيانها التجريبي على العيان المجرد (للمكان وللزمان) ؛ وهو بالتأكيد عيان قبلي ؛ وذلك ممكن لأن هذا العيان المجرد ليس غير الصورة البسيطة للقوة الحساسة التي تسبق الظهور الواقعي للموضوعات ، وقبل كل شيء تجعله ممكنًا في الواقع : ومع ذلك فإن ملكة العيان القبلي لا تتعلق بمادة الظاهرة أي بالمحسوس لأن هذا هو العنصر التجريبي فيها ، إنما تتعلق بصورتها فقط أي بالمكان وبالزمان . وإذا كان ثمت ريب في أنهما حدان ملازمان للأشياء من حيث نسبتها إلى القوة الحساسة لا من حيث هي أشياء في ذاتها ، فإني أود أن يقولوا لي كيف نحكم بأنه من الممكن أن نعرف قبليًا وبالتالي قبل كل معرفة للأشياء أي قبل أن تكون الأشياء معطاة لنا ، ما هي طبيعة عيانها ، وهو هنا المكان والزمان . ونحن نفهم ذلك جيدًا إذا اعتبرناهما ببساطة

شرطين صوريين لقوتنا الحساسة ، وإذا اعتبرنا الموضوعات مجرد ظواهر ، وبذلك يمكننا بكل تأكيد أن نتمثل من تلقاء نفسنا أي قبليًا صوره الظاهرة أي العيان المجرد .

(7)

وإذا كان يجب أن نضيف شيئًا آخر على سبيل الشرح والتأكيد فعلينا أن ننظر إلى المنهج الذي يتبعه علماء الهندسة عادة وهو منهج ضروري على الإطلاق . فكل براهين التساوي بين شكل معين وآخر (بحيث يحل محل الآخر في كل نقطة) ترجع في نهاية الأمر إلى إثبات تطابق الشكلين وهذا بالبداهة ليس إلا قضية تركيبية تقوم على العيان المباشر ؛ ولكن هذا العيان يجب أن يكون مجردًا وقبليًا إذ بدون هذا الشرط لا يمكن أن تعد القضية يقينية بالضرورة وتكون بذلك صادقة باليقين التجريبي . وتقتصر دلالتها على ما يلي : إننا نلاحظ ذلك دائمًا ؛ ولا تكون صحيحة إلا في حدود نطاق إدراكنا الحسي . إن المكان الكامل (وهو ليس بذاته نهاية لمكان آخر) له ثلاثة أبعاد والمكان عمومًا لا يمكن أن يكون له أكثر من ذلك ، وهذا يقوم على قضية أخرى تقول بأن النقطة هي محل تقاطع ثلاثة خطوط قائمة لا أكثر ؛ ونحن لا نستدل على صدق هذه القضية عن طريق التصورات ، فهي تستند مباشرة إلى العيان وهو بالتأكيد عيان مجرد قبلي لأنها يقينية بالضرورة . وإذا امتد الخط إلى غير

نهايـة (in indefinitum) أو إذا تتـابعت سلسلـة التغيرات إلى مـا لا نهايـة (مثل الأمـاكن التي تخترقهـا الحركـة) فـذلـك لا يكون إلا بافتراض تمثل المكان والزمان وهو ملازم للعيـان بـاعتبـار أنـه في ذاتـه لا يحـدُّه شيء : ولا يمكن أبـدًا استنبـاطـه من التصورات . وهكذا تبنى الرياضيـات في الواقع على العيـانـات القبليـة المجردة التي تجعل القضايا التركيبية الضروريـة فيهـا ممكنـة ، وبـالتـالي فاستنباطنا المتعالي (الترنسندنتالي) لتصوري المكان والزمان يفسر لنا كذلك إمكان الرياضة البحتة التي قد نسلم بها بلا شـك ، إنما لا نستطيع فهمها بأي حال بدون عملية الاستنباط هذه ، وبدون أن نؤكـد أن كل مـا يظهر لحواسنـا (الظـاهرة في المكان ولحسنـا الباطن في الزمان) ندركه كما يظهر لنا لا كما هو في ذاته .

(8)

وأولئك الذين لا يمكنهم أن يتخلصوا بعد من الاعتقـاد بـأن المكان والزمان شرطان واقعيان مقومان للأشياء في ذاتهـا ؛ عليهم أن يختبروا فطنتهم في فهم هذا الرأي المغـاير للحقيقـة في ظـاهرة حتى إذا فشلـوا فـــإنهم سيتخلصـون من وهمهم بعض الـوقت ويعتقـدون بـذلـك أنـه من الممكن أن نجـد في عمليـة رد المكان والزمان إلى مجرد صورتين للعيان الحسي ما يبررها .

وإذا وجد شيئـان بحيث أن كل مـا يعرف عن الواحـد منهما في ذاته ، يكون هو تمامًا ما يعرف عن الآخر ، (هو ما يتعين به

الشيء من جهة الكم أو الكيف) فالنتيجة اللازمة أنه من الممكن أن نستبدل بالواحد الآخر في جميع الحالات ومن كل الجهات ، دون أن نحدث أي اختلاف ملحوظ . وهذا ما يحدث فعلا في الأشكال المسطحة في الهندسة ، لكننا نرى أن الأشكال الكروية بالرغم من التطابق التام بينها في الداخل تخضع أيضًا لشرط خارج عنها بحيث إنه لا يمكن على الإطلاق أن نستبدل بشكل آخر . فمثلا المثلثان القائمان قد يكونان متساويين تمامًا في الأضلاع والزوايا حتى إننا لا نجد في رسمنا الكامل لأحدهما شيئًا مختلفًا عن رسم الآخر ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نضع الواحد محل الآخر (أي في نصف الكرة المقابل) ؛ ومن ثم فهناك إذًا اختلاف داخلي بين المثلثين ، إنما لا يمكن أن يشير الذهن إليه بوصفه اختلافًا ذاتيًا ، إذ أنه لا يظهر فقط إلا في العلاقة الخارجية في المكان . وسنذكر فيا يلي بعض الأمثلة المألوفة التي يمكن أن نستعيرها من حياتنا المشتركة . فهل من الممكن مثلا أن يوجد شيء أكثر تشابهًا وفضلاً عن ذلك أكثر مساواة من تشابه يدي أو أذني بصورتها في المرآة ومساواتها بها ؟ ومع ذلك فلا يمكن أن أستبدل بهذه اليد التي تنعكس في المرآة الصورة الأصلية ؛ فإن كانت اليد اليمنى فالصورة التي تنعكس في المرآة هي يد يسرى وصورة الأذن اليمنى هي أذن يسرى ولا يمكن بأي حال أن نضع الواحدة محل الأخرى . ولا نجد بين الأصل والصورة اختلافات داخلية يمكن أي ذهن أن يتصورها ، ومع

ذلك فالاختلافات ذاتية كما تشهد بذلك الحواس ، ذاك لأننا لا نستطيع أن نضع اليد اليسرى في نفس حيز اليد اليمنى بالرغم من كل ما بينهما من مساواة وتشابه بالتبادل (فهما لا تتطابقان) وقفاز الواحدة لا يصلح للأخرى . فما هو الحل إذًا ؟ . إن هذه الموضوعات ليست أبدًا تمثلات للأشياء كما هي في ذاتها ، أو كما يعرفها الذهن المجرد ولكنها مشاهدات أي ظواهر يقوم إمكانها على علاقة بعض الأشياء غير المعلومة في ذاتها بشيء آخر نعني قوتنا الحساسة . فالمكان هو صورة العيان الظاهر في القوة الحساسة وتعين كل مكان من الداخل لا يتم إلا بتعين العلاقة الخارجية بين هذا المكان والمكان كله باعتباره جزءًا منه (بالنسبة إلى الحس الظاهر) أي أن الكل يجعل الجزء ممكنًا ؛ وهذا لا يحدث للأشياء في ذاتها كموضوعات للذهن المجرد ، بل بوصفها مجرد ظواهر . ومن أجل ذلك لا يدخل هذا الفرق بين الأشياء المتساوية والمتشابهة والتي لا تتطابق مع ذلك (مثل الأشكال الحلزونية التي تلتف عكسيًا) ، في مفهوم أي تصور لكي ندركه بالعيان مباشرة في علاقة اليد اليمنى باليد اليسرى .

الملاحظة الأولى

لن يكون للرياضة البحتة لا سيما الهندسة واقع موضوعي إلا بشرط أن تنطبق فقط على موضوعات الحس . إذ يصدق عليها المبدأ القائل بأن تمثلنا الحسي لا يمكن أبدًا أن يكون تمثلاً للأشياء

في ذاتها ، بل كما تبدو لنا . وإذا كان ذلك كذلك فإن قضايا الهندسة ليست مجرد تفنن لقوة فنطاسيا الخيال الشعري لا يمكن أن تصدق على الموضوعات الواقعية . ولكنها قضايا تصدق بالضرورة على المكان وبالتالي على كل ما يحتويه المكان ، لأن المكان ليس شيئًا آخر غير صورة جميع الظواهر الخارجية التي تخضع لها وحدها موضوعات الحس من جهة ما هي معطاة لنا . ويقوم إمكان الظواهر الخارجية على القوة الحساسة التي تبنى الهندسة على صورتها ؛ وهي لا يمكن أن تحتوي على شيء آخر غير ما تفرضه الهندسة عليها . والأمر يختلف تمامًا إذا كانت الحواس تتمثل الأشياء كما هي في ذاتها . عندئذ فعلا لن يلزم عن تمثل المكان قبليًا بوصفه الأساس الذي له خواصه في علم الهندسة أنه يجب أن يكون كذلك في الطبيعة مع جميع النتائج اللازمة عنه . وسينظر إلى المكان الهندسي على اعتبار أنه مجرد تخيل ليس له أية قيمة موضوعية لأننا لا نتصور أبدًا كيف تتفق الموضوعات بالضرورة مع صورتها التلقائية المتخيلة والسابقة عندنا . لكن إذا كانت هذه الصورة الخيالية أو بالأحرى هذا العيان الصوري هو الخاصية الذاتية لقوتنا الحساسة التي بواسطتها وحدها تعطى الأشياء لنا ، وإذا كانت أيضًا هذه القوة الحساسة لا تتمثل الأشياء في ذاتها ، بل بوصفها ظواهر فقط فإنه يصبح من السهل علينا أن نفهم وأن نقرر بلا أي شك أن جميع الموضوعات الخارجية في العالم المحسوس ينبغي أن تتفق بالضرورة

وبكل دقة مع قضايا الهندسة . ذاك لأن القوة الحساسة بفضل صورة العيان الظاهر (المكان) وهي موضوع دراسة عالم الهندسة ، تجعل أولا هذه الموضوعات ممكنة باعتبارها مجرد ظواهر . وسيبقى دائمًا في تاريخ الفلسفة شيء جدير بالاعتبار وهو أنه قد مر وقت كان فيه الرياضيون الذين نعدهم في الوقت نفسه فلاسفة يشكون لاحقًا في صدق القضايا الهندسية من حيث إنها تتعلق بالمكان ، بل في قيمتها الموضوعية وفي انطباق هذا التصور على الطبيعة وفي خصائصه المتعينة في الهندسة . وذلك بسبب أنهم لم يصدقوا أن الخط في الطبيعة يأتلف من نقط فيزيقية وأن المكان الحقيقي يأتلف من أجزاء بسيطة مع أن المكان الذي يتمثله عالم الهندسة بفكره لا يأتلف أبدًا من أجزاء بسيطة . إنهم لم يتبينوا أن هذا التصور للمكان يجعل المكان الطبيعي ممكنًا أي امتداد المادة ذاتها ؛ وأنه ليس خاصية الأشياء في ذاتها ، بل هو فقط صورة ملكة التمثل الحسي ؛ وأن كل الموضوعات في المكان هي مجرد ظواهر ، أي ليست أشياء في ذاتها بل تمثلات للعيان الحسي ؛ ولما كان المكان كما يتصوره عالم الهندسة هو بالتدقيق صورة العيان الحسي كما هي في ذاتنا أي قبلية ولما كان هو أساس إمكان جميع الظواهر الخارجية (من جهة صورتها) فينبغي أن تتفق هذه الظواهر بالضرورة وبكل دقة مع قضايا عالم الهندسة التي لا يستخلصها من تصور وهمي ، بل من الأساس الذاتي لجميع الظواهر الخارجية ونعني به القوة الحساسة نفسها . وبهذه

الطريقة وحدها لا بطريقة أخرى يتجنب عالم الهندسة مماحكات الميتافيزيقا السطحية ، فلا جدال في الحقيقة الموضوعية للقضايا الهندسية مهما بدت غريبة في نظر تلك الميتافيزيقا التي لم ترتد إلى مصادر التصورات نفسها .

الملاحظة الثانية

كل ما هو معطى لنا كموضوع ينبغي أن يكون معطى لنا في العيان ؛ لكن العيان لا يمكن أن يكون حاصلا إلا في الحواس ؛ والذهن ليست وظيفته العيان إنما وظيفته التأمل فقط . ولما كانت الحواس بحسب ما أثبتناه آنفًا لا تدرك أبدًا الأشياء في ذاتها ، بل ظواهرها فقط ، ولما كانت هذه الظواهر هي مجرد تمثلات للقوة الحساسة «فإن المكان وكذلك الأجسام التي يحتويها هي بالضرورة مجرد تمثلات فينا لا وجود لها إلا في فكرنا» . أليس بصراحة ما نسميه المثالية ؟

يؤكد المذهب المثالي أنه لا وجود لكائنات أخرى غير الكائنات العاقلة ؛ والموضوعات الأخرى التي نظن أننا ندركها بالعيان ليست إلا تمثلات في الكائنات العاقلة لا يقابلها في الواقع أي موضوع خارجي . إنما أنا أقول على العكس: توجد موضوعات محسوسة وخارجة عنا وهي معطاة لنا ، لكننا لاندري ما يمكن أن تكون عليه في ذاتها ، إننا لا نعرف غير ظاهرها أي التمثلات التي تحدثها فينا وتؤثر بها على حواسنا .

وأعترف إذًا بوجود أجسام مستقلة عنا ، أي أشياء نجهل بالتأكيد ما هي في ذاتها ، إنما نعرفها عن طريق التمثلات التي تحدث بتأثيرها على قوتنا الحساسة ؛ وهذه الأشياء نطلق عليها اسم الأجسام ، ونعني بها ظاهرة الموضوع المجهول في ذاته وهي ظاهرة واقعية . فهل تسمى هذه النظرة إلى الأشياء مثالية ؟ إنها على عكس المثالية تمامًا .

وبدون أن نتشكك في الوجود الواقعي للأشياء الخارجية نستطيع أن نقول عن عدد كبير من محمولاتها إنها لا تخص الأشياء في ذاتها إنما تخص فقط ظواهرها التي ليس لها وجود خارج تمثلاتنا . ولقد كان هذا الرأي مسلمًا به ومتفقاً عليه قبل لوك وبخاصة من بعده . ونجد من بين هذه المحمولات الحرارة واللون والذوق ... الخ . لكن إذا أردت لأسباب وجيهة أن أضع في عداد الظواهر البسيطة الكيفيات الأخرى للأجسام التي تسمى الكيفيات الأولى مثل الامتداد والمحل والمكان مع كل ما يلازمه (عدم النفاذ أو المادية ، الصورة الخ) فلا أجد سبب بسيط للرفض ؛ وكما أن الشخص الذي لا يريد أن يرى الألوان خصائص ملازمة للموضوع في ذاته ، بل لقوة البصر بوصفها تغيرات فيها لا يمكن أن نعتبره مثاليًا ، وكذلك لا يمكن في نظري أن يعتبر مذهبي مذهبًا مثاليًا من أجل سبب واحد وهو أن أكثر الخواص بل أقول جميع الخواص التي يأتلف منها عيان الجسم تختص بظاهره وحده ؛ ونحن فعلا لا ننفي وجود الشيء

الذي يظهر لنا كما يحدث في المذهب المثالي بصحيح معناه . إنما نحن نبين فقط أنه لا يمكن أن نعرف الشيء بحواسنا كما هو في ذاته .

وأريد أن أعرف إذًا كيف يجب أن تكون طبيعة أقوالي حتى لا تكون فيها أية شبهة من المثالية ، وهل يكون من اللازم أن أقول إن تمثل المكان ليس فقط مطابقًا للعلاقة الموجودة بين الأشياء وقوتنا الحساسة وقد قلته فعلا ، إنما هو مماثل تمامًا للشيء نفسه . لكن مثل هذا القول في نظري لا معنى له تمامًا كما لو كنت أقول إن الإحساس بالحمرة يشبه خاصية الزنجفر الذي يحدث في هذا الإحساس .

الملاحظة الثالثة

ونتيجة ذلك أنه يمكننا الآن أن نستبعد بكل سهولة هذا الاعتراض الذي سيوجه إلينا وهو اعتراض لا قيمة له : «بأن مثالية المكان والزمان ستحيل العالم المحسوس كله إلى مجرد مظهر» . إنهم فعلا قد أفسدوا كل مفهوم فلسفي لطابع المعرفة الحسية بجعل القوة الحساسة حال التمثل الغامض ، أي القوة التي نستطيع بواسطتها معرفة الأشياء كما هي لكن من غير أن تكون عندنا الملكة لإرجاع كل ما في هذا التمثل الذي هو تمثلنا إلى الشعور الواعي . إنما نحن قد أثبتنا على العكس أن طبيعة القوة الحساسة لا تكمن في هذا التباين المنطقي بين الوضوح

والغموض ، بل في التباين الأصلي بين مصادر المعرفة نفسها نظرًا إلى أن المعرفة الحسية لا تمثل الأشياء كما هي في ذاتها ، بل كما تؤثر فقط هذه الأشياء في حواسنا ، وبالتالي فهي تنقل إلى الذهن مجرد الظواهر ليفكر فيها لا الأشياء في ذاتها . وها هو ذا الاعتراض يثار الآن بعد هذا التصحيح الضروري للأمور ، وهو اعتراض صادر عن تفسير خاطىء لا نغفره لهم ويكاد يكون متعمدًا ، بأن نظريتي هذه إنما تحيل جميع الأشياء في العالم المحسوس إلى مجرد مظهر .

فعندما تعطى لنا ظاهرة ما نكون أحرارًا بأن نحكم على الشيء كما يروق لنا من خلال هذه الظاهرة . فالظاهرة فعلا تتبع الحواس ؛ إنما الحكم يتبع الذهن . والسؤال الوحيد الذي يجب أن نتساءله هو : هل حقيقة الموضوع تكمن في تعينه أم لا ؟ . فالتباين بين الحقيقة والحلم لا ينتج من طبيعة التمثلات التي تنطبق على الموضوعات ، فهي واحدة من الجهتين ، إنما ينتج من تداعي هذه التمثلات بحسب القواعد التي تحدد ارتباطها في تصور الموضوع ومن حيث إمكان أو عدم إمكان وجودها معًا في التجربة . وعلى ذلك فلا يلزم أبدًا من وجود الظواهر أن المعرفة تكون عبارة عن اتخاذ المظهر كحقيقة أي أن يعتبر العيان الذي ندرك به الموضوع تصورًا للموضوع وأيضًا لوجود الموجود كما هو وهذا ما لا يمكن الذهن أن يتصوره . إننا نتمثل بالحواس مثلا سير الأفلاك وهي تتجه أحيانًا إلى الأمام وأحيانًا أخرى إلى

الوراء ، لكن لا خطأ ولا صواب في هذا إذ طالما أننا نقتصر على رؤية الظاهرة فلا نستطيع أبدًا أن نصدر حكمًا على الشرط الموضوعي لحركتها . أما إذا كان الذهن لا تكون وظيفته أن يحول بيني وبين النظر إلى جهة التمثل الذاتية على اعتبار أنها موضوعية ، فقد نخطىء في الحكم ونقول إنه يبدو أن الأفلاك تتقهقر ؛ ولا ينبغي أن يدخل المظهر في حساب الحواس ، بل في حساب الذهن الذي له الحق وحده في الحكم حكمًا موضوعيًا بحسب الظواهر .

وبهذه الطريقة فإننا حين لا نفكر حتى في أصل تمثلاتنا ، ونربط بين عياناتنا أيًا كان مضمونها في المكان والزمان بحسب قواعد ترابط كل معرفة في التجربة ، فإن الوهم والحقيقة يكونان نتيجة لعدم انتباهنا أو انتباهنا ؛ وهذا يتعلق فقط باستخدام تمثلاتنا الحسية في الذهن ولا يتعلق بأصلها . وإذا كنت أنظر إلى تمثلات الحواس كلها وإلى صورتها - المكان والزمان - على اعتبار أن هذه التمثلات هي مجرد ظواهر وعلى اعتبار أن الصورة هي صورة القوة الحساسة التي لا وجود لها خارج هذه القوة في الأشياء ، وإذا كنت عدا ذلك لا أستخدم هذه التمثلات إلا بالنسبة إلى التجربة الممكنة فلا أجد أي سبب لهذا الخطأ ولا أي مظهر يدعو إلى الاعتقاد بأني لا أنظر إلى هذه التصورات إلا على اعتبار أنها مجرد ظواهر فقط ذاك لأنه يمكن على الأقل أن ترتبط بطريقة ملائمة في التجربة بحسب قواعد الحقيقة . وعلى

هذا النحو فإن كل قضايا الهندسة صحيحة بالنسبة إلى المكان ، وكذلك بالنسبة إلى جميع موضوعات الحس وبالتالي بالنسبة إلى كل تجربة ممكنة سواء نظرت إلى المكان بوصفه صورة للقوة الحساسة أو بوصفه شيئًا يحل في الموضوعات نفسها ؛ إنما أنا لا أفهم إلا في الحالة الأولى فقط كيف يكون من الممكن معرفة هذه القضايا قبليًا بالنسبة إلى جميع موضوعات العيان الظاهر ؛ أما بالنسبة إلى كل تجربة ممكنة فكل شيء يبقى على حاله كما لو كنت أسير في طريق الرأي الشائع .

أما إذا حاولت أن أتجاوز بتصوري عن المكان والزمان كل تجربة ممكنة ولا مفر من ذلك حين أجعلها شرطين يحلان في الأشياء في ذاتها ، (وفعلا ما المانع من تطبيقهما رغم كل شيء على هذه الأشياء نفسها حتى لو كان تركيب حواس مختلفًا وسواء كانت تلائم هذه الأشياء أو لا ؟) فلا بد أن أقع في خطأ جسيم بسبب هذا المظهر ، لأني أجعل شرط عيان الأشياء الملازمة لذاتيتي وهو بالتأكد شرط صحيح بالنسبة إلى كل موضوعات الحس وبالتالي بالنسبة إلى كل تجربة ممكنة شرطا صحيحًا صحة كلية بدلا من جعله مقصورًا على شروط التجربة .

وكذلك فإن نظريتي في مثالية المكان والزمان هي أبعد ما تكون عن كونها نظرية لرد العالم المحسوس كله إلى مجرد مظهر ، وهي بالأحرى الوسيلة الوحيدة التي تضمن انطباق هذه المعرفة التي نعدها من أهم المعارف ، نعني المعرفة التي تقدمها الرياضيات

لنـا بصفـة قبليـة ، على الموضوعـات الـواقعيـة فـلا نعتبرهـا مجرد مظهر ؛ وبدون هذه الملاحظة فعلا يستحيل علينـا على الإطلاق أن نقرر إذا كان العيانان (المكان والزمـان) اللـذان لا نستعيرهمـا من التجربة ونجدهما قبليًا في تمثلنا ليسـا غير مجرد وهمين نتخيلهما تلقائيًا ولا يقابلهما على الأقل أي موضوع بصورة مطـابقـة ، وأن نقرر أيضًا إذا كان علم الهندسـة نفسـه ليس إلا مجرد مظهر ؛ إنمـا نحن على العكس قد استطعنا أن نجعل للهندسة قيمة مسلمة تخضع لهـا جميع موضوعـات العـالم الحسي لأنهـا في الحقيقـة ليست سوى مجرد ظواهر .

وثـانيًـا ، فـإن مبـادىء التي تحيل تمثلات الحواس إلى ظواهر هي أبعد ما تكون عن كونها مبادىء تجعل حقيقة التجربـة مجرد مظهر ، وبالأحرى فهي الوسيلة الوحيـدة التي نتجنب بواسطتهـا الوهم المتعالي الذي أبعد الميتافيزيقا عن طريقها وجعل أصحـابهـا يبـذلـون جهـودًا لا فـائـدة ولا رجـاء منهـا لالتقـاط فقـاعـات الصابون ، لأنهم كانوا ينظرون إلى الظواهر التي هي مجرد تمثلات على اعتبـار أنهـا أشيـاء في ذاتهـا ؛ وهـذا هو الأصـل في كل هـذه المناظر الغريبة التي تقدمها لنا مناقضـة العقل التي سـأشير إليهـا فيما بعد ، ونحن نبطلها بهذه الملاحظة الوحيدة وهي أنه طالما أن الظاهرة تستخـدم في مجـال التجربـة فسنظفر بـالحقيقـة ؛ ولكن عندمـا تتجـاوز الظـاهرة التجربـة وتصبح مفـارقـة لهـا فلا نجـد أمامنا إلا المظهر .

ولما كنت أبقي على واقع الأشياء التي نتمثلها بحواسنا ، ولما جعلت العيان الحسي لهذه الأشياء لا يمثل حتى في العيانين المجردين للمكان والزمان غير الظاهرة وحدها ولا يمثل أبدًا الأشياء في ذاتها ، فنتيجة ذلك أني لا أنسب إلى الطبيعة كلها مظهرًا كليًا ؛ واعتراضي على كل من يرميني بتهمة المثالية هو اعتراض دقيق وواضح إلى حد أنه يبدو أن الكلام في هذا الموضوع زائد ولا فائدة منه . ولكني أقوله هنا هناك قضاة غير أكفاء يقحمون أنفسهم في هذه المسائل ويطلقون على كل رأي مخالف لأفكارهم الباطلة إسمًا قديمًا ، ولا يكون حكمهم أبدًا على روح المسميات الفلسفية بل على نصها وحرفها ، وهم دائمًا على أهبة لكي يضعوا خيالاتهم الخاصة بدلا من التصورات المتعينة تمامًا بطريقة تفسد معناها وتحرفه . وإذا كنت قد أطلقت بنفسي على نظريتي اسم المثالية المتعالية فليس لأحد الحق في أن يخلط بينها وبين المثالية التجريبية عند ديكارت (بالرغم من أن ديكارت قد جعل هذه المثالية إشكالاً لا حل له ، بحيث إنه يترك لكل شخص حرية نفي وجود الأجسام لأننا لا نستطيع في نظره حل هذا الإشكال بطريقة مرضية) أو أن يخلط بينها وبين المثالية الصوفية والخيالية عند بركلي (ويرد في نقدنا كلام هو ضد كلام بركلي وضد الخيالات التي من هذا الجنس) . لأن ما أطلقت عليه اسم المثالية لا يمس وجود الأشياء (والمثالية بمعناها التقليدي تشك فعلا في وجودها بصفة خاصة) ؛ ولم يخطر ببالي

قط أن أشك في وجودهما ؛ فمثاليتي لا تختص إلا بالتمثل الحسي للأشياء الذي يحتوي أولا على المكان والزمان ؛ ولقد بينت فيما يتعلق بهما وبالتالي فيما يتعلق بكل الظواهر عامة ، أنهما ليست الأشياء في ذاتها (بل مجرد جهات في التمثل) ولا ما يتعين لزامًا في الأشياء في ذاتها . إن كلمة «متعال» (ترنسندنتالي) عندي لا تشير أبدًا إلى العلاقة بين معرفتنا وبين الأشياء ، بل إلى علاقة المعرفة بملكة المعرفة ؛ وكان يجب أن يكون استخدامنا لهذه الكلمة مانعًا لكل خطأ في التفسير ، وحتى لا تثير هذه التسمية مثل هذا التفسير الخاطىء مرة أخرى فإني أريد أن أطلق على مثاليتي اسم المثالية النقدية . وإذا كنا نرفض فعلا كل مثالية تحيل الأشياء الواقعية (لا الظواهر) إلى مجرد تمثلات ؛ فبأي اسم نسمي هذه المثالية التي على العكس تحيل التمثلات البسيطة إلى أشياء ؟ وفي نظري أنه يمكن أن نطلق عليها اسم المثالية الحالمة ، لكي نميزها من المثالية الأولى التي يمكن أن نطلق عليها إسم المثالية الواهمة المغرقة في الرؤى ؛ إن مثاليتي التي أطلقت عليها اسم المثالية المتعالية (الترنسندنتالية) وأفضل من ذلك اسم المثالية النقدية كانت غايتها استبعاد المثاليتين الأخريين معًا .

هوامش :

(1) نقد العقل المجرد ص 713 (طبعة كبرباخ ص 548 وهرتنشتين ص 477)



القسم الثاني

في المسألة المتعالية الرئيسية
كيف يكون علم الطبيعة المجرد ممكنًا ؟



(1)

الطبيعة هي وجود الأشياء المتعين بحسب قوانين كلية . وإذا كان هذا الحد يشير إلى وجود الأشياء في ذاتها ، فإنه لا يمكن أبدًا معرفة الأشياء في ذاتها بطريقة قبلية أو بعدية . فلا يمكن معرفتها بطريقة قبلية لأنه كيف يكون عندنا علم بما ينبغي أن يحمل على الأشياء في ذاتها ؟ ولا يكون تحصيل هذا العلم بتحليل تصوراتنا (بالقضايا التحليلية) ، لأني لا أريد أن أعرف ما يتضمنه تصوري للشيء (فهذا يدخل في كيانه المنطقي) إنما أريد أن أعرف ما يضاف إلى تصوري من واقع الشيء ، أي ما يتعين به وجود الشيء خارج تصوري له . ولا يفرض الذهن – عن طريقه أو عن طريق شروطه التي يربط بواسطتها بين كل ما تتعين به الأشياء في وجودها – أي قانون على الأشياء نفسها ؛ فهذه لا تخضع لقواعد الذهن ، إنما يجب أن تخضع قواعد الذهن لها ، أي يجب إذًا أن تعطى لنا مقدمًا حتى يمكن أن نستخلص منها ما تتعين به ؛ لكننا عندئذ لا نعرفها معرفة قبلية . وكذلك فإن معرفة طبيعة الأشياء في ذاتها بعديًا تكون مستحيلة . لأنه إذا كنت أعرف القوانين التي تنظم وجود

الأشياء عن طريق التجربة فإن هذه القوانين بوصفها خاصية الأشياء في ذاتها ينبغي أن تنظم هذه الأشياء بالضرورة خارج التجربة . وأنا أعلم حقًا عن طريق التجربة ما هو موجود ولكني لا أعلم أبدًا عن طريقها ما ينبغي أن يكون موجودًا بالضرورة وعلى هذا النحو لا على نحو آخر . وهكذا فنحن لا نعرف بالتجربة طبيعة الأشياء في ذاتها .

(2)

عندنا في الواقع علم مجرد للطبيعة يبسط أمامنا - قبليًا وبكل الضرورة التي تستلزمها القضايا الضرورية - القوانين التي تخضع الطبيعة لها . وعلى أن أستشهد بذلك التمهيد لنظرية الطبيعة ، الذي يعرف باسم العلم العام للطبيعة . وهو يأتي في مقدمة كل علم للطبيعة (قائم على المبادىء التجريبية) ، ونجد فيه تطبيق الرياضة على الظواهر وكذلك مبادىء الاستنباط (من التصورات) المجردة تمامًا التي يتكون منها الجزء الفلسفي في المعرفة المجردة للطبيعة . إنما نحن نجد فيه أيضًا أشياء كثيرة ليست مجردة على الإطلاق ولا مستقلة عن مصادر التجربة : مثل معنى الحركة وعدم النفاذ (وهو أساس كل تصور تجريبي للمادة) والقصور الذاتي ... الخ وهي كلها معان تمنعنا من وصف هذا العلم بأنه علم مجرد تمامًا للطبيعة ؛ وهي فضلا عن ذلك لا تنطبق إلا على موضوعات الحواس الظاهرة ولا تقدم لنا نموذجًا لعلم عام للطبيعة

بالمعنى الدقيق لأن مثل هذا العلم يخضع الطبيعة بعامة لقوانين كلية سواء كانت هذه الطبيعة موضوعًا للحواس الظاهرة أو للحس الباطن (موضوعًا لعلم الطبيعة ولعلم النفس) . وعلى كل حال فنحن نجد من بين مبادىء علم الطبيعة العام مبادىء تتصف بالعموم الذي ننشده ؛ فمثلا القضية الآتية : الجوهر دائم وثابت ، كل حادث متعين من قبل بعلة بحسب قوانين ثابتة ... الخ فهذه كلها حقًا قوانين كلية للطبيعة وقبلية على الإطلاق. ومن ثم يوجد حقًا علم مجرد للطبيعة . والسؤال الذي يجب أن نضعه الآن هو الآتي: كيف يكون هذا العلم ممكنًا؟

(3)

إن كلمة الطبيعة تفهم أيضًا بمعنى آخر يتعين به الموضوع بينما كان يشير مفهومها السابق إلى التطابق بين كل ما يتعين به وجود الأشياء بعامة والقوانين بخاصة . وكلمة الطبيعة بمعناها المادي Materialiter هي إذًا المجموع الكلي لموضوعات التجربة . ونحن لا نهتم هنا إلا بالتجربة[1] لأن الأشياء التي لا يمكن أن تصبح موضوعات للتجربة والتي يجب معرفتها كما هي في طبيعتها ، تجعلنا نلجأ إلى تصورات لا يمكن أن يتحقق معناها في العيان (في أي مثل يمكن أن يعطى في التجربة الممكنة) . وعلى ذلك يجب أن نكوّن عن الطبيعة بعض التصورات التي لا نعرف شيئًا عن حقيقتها الواقعية أي هل هي تنطبق في الواقع

على الموضوعات أو إنه لا وجود لها إلا في العقل . إن معرفة ما لا يمكن أن يكون موضوعًا للتجربة تكون معرفة فوق طبيعية (hyperphysique) ؛ إنما نحن لا نهتم هنا بمثل هذه المعرفة ؛ بل بمعرفة الطبيعة التي نتحقق من واقعها بالتجربة بالرغم من أنها ممكنة قبليًا ومتقدمة على كل تجربة .

(4)

أما العنصر الصوري في الطبيعة فهو بالمعنى الضيق التطابق بين جميع موضوعات التجربة والقوانين، ومن حيث إن هذا التطابق يعرف قبليًا فهو تطابق ضروري. ولقد أثبتنا أنه لا يمكن معرفة قوانين الطبيعة قبليًا إذا نظرنا إلى الموضوعات بالنسبة إلى التجربة الممكنة على أساس أنها أشياء في ذاتها. ونحن لا نتناول بالبحث هنا الأشياء في ذاتها (ونحن نتجاوز هنا عن خواصها) بل نتناول فقط الأشياء بوصفها موضوعات للتجربة الممكنة. وجملة هذه الموضوعات هي التي نطلق عليها بصفة خاصة اسم الطبيعة. وإني أتساءل الآن عن كيفية وضع السؤال الخاص بإمكان معرفة الطبيعة قبليًا وعن الصيغة التي يمكن تفضيلها من بين هاتين الصيغتين : كيف يكون من الممكن أن نعرف قبليًا التطابق الضروري بين القوانين والأشياء بوصفها موضوعات للتجربة؟ أو: كيف يكون من الممكن أن نعرف قبليًا التطابق الضروري بين القوانين والتجربة نفسها بالنسبة إلى موضوعاتها عموماً؟

إذا نظرنا عن كثب لوجدنا أن حل المسألة الخاصة بمعرفة الطبيعة المجردة (وهي عقدة البحث هنا) يكون واحدًا تمامًا سواء وضعنا السؤال في الصيغة الأولى أو في الثانية . لأن القوانين الذاتية التي تجعل وحدها المعرفة التجريبية للأشياء ممكنة تكون صحيحة أيضًا بالنسبة إلى هذه الأشياء بوصفها موضوعات للتجربة الممكنة (لا كأشياء في ذاتها لأن هذا ليس هو موضوع البحث هنا) . ويستوي أن أقول : إن حكم الإدراك الحسي لا يكون تجربة بغير القانون الذي ينسب دائمًا الحادثة المدركة إلى حادثة سابقة تتبعها بحسب قاعدة كلية ؛ أو بعبارة أخرى ؛ كل حادثة نتلقاها من التجربة ينبغي أن تكون لها علة .

ومع ذلك فمن الأفضل اختيار الصيغة الأولى ؛ إذ لما كان من الممكن فعلا أن تكون لنا معرفة قبلية ومتقدمة على جميع الموضوعات المعطاة لنا بحسب الشروط التي تجعل التجربة ممكنة (بالنسبة لها) ؛ وأنه ليس من الممكن أبدًا أن نعرف القوانين التي تخضع لها الموضوعات خارج كل تجربة ممكنة ، فنحن لا نستطيع دراسة طبيعة الأشياء إلا بالبحث عن الشروط العامة وعن القوانين (مع أنها ذاتية) ، التي تجعل وحدها هذه المعرفة ممكنة للتجربة - (من حيث الصورة فقط) - والتي يتعين بها إمكان الأشياء كموضوعات للتجربة ؛ أما إذا اخترت الصيغة الأخرى في التعبير ، أي إذا أردت أن أبحث عن الشروط القبلية التي تجعل الطبيعة ممكنة كموضوع للتجربة فإني أتعرض لتأويل خاطىء

وقد أتخيل أني أتكلم عن الطبيعة وكأني أتكلم عن شيء في ذاته ؛ وسأجد نفسي مضطرًا أن أبذل جهودًا طائلة وعقيمة لكي أبحث عن قوانين للأشياء التي ليست معطاة لي .

ولن نهتم إذًا هنا إلا بأمر التجربة وكذلك بأمر الشروط العامة لإمكانها والمعطاة لنا قبليًا ، وبذلك سنعين الطبيعة كموضوع جامع لكل تجربة ممكنة . وأرجو أن يكون ذلك مفهومًا : فأنا لا أعني هنا القواعد التي تسمح بملاحظة الطبيعة المعطاة لنا فهي تفرض بالطبع التجربة ، ولا أعني الطريقة التي تسمح لنا (وعن طريق التجربة) بمعرفة قوانين الطبيعة من الطبيعة نفسها ، لأنها في هذه الحالة لن تكون قوانين قبلية ؛ ولن تعطينا علمًا مجردًا للطبيعة ؛ إنما نحن نريد أن نعرف كيف يمكن أن تكون الشروط القبلية لإمكان التجربة هي في الوقت نفسه المصادر التي ينبغي أن نشتق منها كل قوانين الطبيعة العامة .

(5)

يجب أن نلاحظ أولا أنه إذا كانت جميع أحكام التجربة تجريبية ، أي إذا كانت تقوم على إدراك الحواس المباشر ، فليست على العكس جميع الأحكام التجريبية أحكامًا للتجربة ، لأنه ينبغي أن نضيف إلى العنصر التجريبي فيها وعلى العموم إلى كل ما تقدمه التجربة إلى العيان الحسي تصورات خاصة صادرة قبليًا

عن الذهن المجرد وهي التصورات التي يخضع لها كل إدراك حسي وتحيل الإدراك إلى تجربة .

وتسمى الأحكام التجريبية التي لها قيمة موضوعية أحكام التجربة . أما الأحكام التي ليس لها غير قيمة ذاتية فهي تسمى ببساطة أحكام الإدراك الحسي . وهي ليست في حاجة إلى تصور مجرد من تصورات الذهن ، إنما هي في حاجة فقط إلى الترابط المنطقي بين الإدراكات الحسية في الذات المفكرة . أما الأحكام الأولى فهي تستلزم دائمًا - فضلا عن تمثل العيان الحسي - تصورات خاصة حاصلة أصلاً في الذهن وتعطيها قيمتها الموضوعية .

وكل أحكامنا هي أولا أحكام للإدراك الحسي ؛ ولا قيمة لها إلا بالنسبة إلينا أي بالنسبة إلى الذات ولا تتعلق بالموضوع إلا بصفة بعدية ، ويلزم عندئذ أن تكون صحيحة بالنسبة لنا في كل وقت ، وكذلك بالنسبة إلى كل شخص . وعندما يتفق فعلا الحكم مع الموضوع فيجب أن تتفق جميع الأحكام التي تنطبق على هذا الموضوع معًا ، وهكذا تكون القيمة الموضوعية لحكم التجربة دليلا على قيمته الكلية الضرورية . وعلى العكس : إذا كان هناك سبب يدعونا إلى فرض قيمة كلية وضرورية لحكم ما ، (وهذا لا يتبع أبدًا الإدراك الحسي ، بل التصور المجرد في الذهن الذي يدخل تحته هذا الإدراك) ، فهذا الحكم يكون موضوعيًا ، أي أنه لا يعبر عن نسبة الإدراك الحسي إلى الذات بل هو يعبر عن

خاصية للموضوع ؛ ذلك لأنني لا أجد سببًا يجعل أحكام الآخرين تتفق بالضرورة مع حكمي أنا ، إن لم تكن هناك وحدة للموضوع ترجع إليها جميع الأحكام وتتفق معها بحيث تتفق بالتالي كل الأحكام بعضها مع بعض .

(6)

وهكذا تكون القيمتان الموضوعية والكلية الضرورية لحكم التجربة (بالنسبة إلى كل فرد منا) تصورين يمكن استبدال الواحد بالآخر مع أننا لا نعرف الموضوع في ذاته . فحين يكون الحكم صحيحًا صحة كلية وبالتالي ضروريًا فإننا نعني بذلك أن له قيمة موضوعية ، وبواسطة هذا الحكم نعرف الموضوع (مع أن هذا الموضوع نفسه يكون في ذاته غير معلوم) عن طريق الترابط الكلي والضروري بين مدركاتنا ؛ ولما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى جميع موضوعات الحس فإن أحكام التجربة لا تستمد قيمتها الموضوعية من المعرفة المباشرة للموضوع (فهذا محال) بل من اشتراط القيمة الكلية في الأحكام التجريبية التي تستند كما قلنا إلى الشروط التجريبية والحسية بعامة وإلى التصور الذهني المجرد . إن الموضوع يظل دائمًا في ذاته غير معلوم ، لكن عندما نعين بواسطة تصور الذهن ارتباط التمثلات المعطاة للقوة الحساسة كارتباط صحيح صحة كلية ، فإن الموضوع يتعين أيضًا بهذه العلاقة ويكون الحكم حكمًا موضوعيًا .

وسنوالي شرح ذلك فيما يلي : حين نقول الحجرة دافئة ، السكر حلو المذاق وطعم الأفسنتين غير مقبول[2] فهذه كلها أحكام لها قيمة ذاتية فقط ، ولا أزعم أني أو غيري من الأشخاص يجب في كل وقت أن يحس بهذه الإحساسات على هذا النحو ، لأن هذه الأحكام لا تعبر إلا عن علاقة إحساسين بالذات نفسها وهي نفسي أنا ، وفضلا عن ذلك فهي تعبر عن الاستعداد الحاصل في الإدراك الحسي ولا يمكن أبدًا أن تكون لها قيمة بالنسبة إلى الموضوع : وأنا أطلق على هذه الأحكام اسم أحكام الإدراك الحسي . والأمر يختلف تمامًا في حكم التجربة . فما تنقله التجربة إلي في بعض الظروف ينبغي أن يكون هو نفسه ما تنقله إلي في كل وقت وكذلك إلى كل شخص ؛ وقيمة التجربة لا تتوقف على الذات العارضة أو على استعدادها المؤقت . وهذا هو السبب الذي يجعلني أفسر كل هذه الأحكام على اعتبار أنها صحيحة موضوعيًا ؛ وإذا قلت مثلا الهواء مرن ، فهذا الحكم هو أولا حكم الإدراك الحسي . وأنا أعمل فيه على ربط إحساسين الواحد بالآخر في حواسي . وإذا كان يجب أن يسمى هذا الحكم حكم التجربة فإني أطالب بأن يخضع هذا الترابط بين الإحساسين لشرط يجعل له قيمة كلية . أي أن أكون إذاً قادراً وكذلك أن يكون كل شخص قادرًا مثلي في كل وقت على أن يربط بالضرورة نفس الإدراك بنفس الظروف الواحدة .

(7)

وينبغي إذًا أن نحلل التجربة عمومًا لكي نتبين ما تتضمنه من أثر للحواس وللذهن ولنعرف كيف يكون حكم التجربة نفسه ممكنًا . ونجد أن في الأساس يوجد العيان الحسي الذي نشعر به أي الإدراك الحسي perceptio الذي لا ينتمي إلا إلى الحواس . وفي المحل الثاني يجب أن نضيف الحكم الذي لا ينتمي إلا إلى الذهن . لكن هذا الحكم يكون على ضربين : في الضرب الأول يمكن أن أقتصر على مقارنة الإدراكات الحسية بعضها ببعض ، وأن أجعلها تتحد في شعوري في حالتي الخاصة ؛ وفي الضرب الثاني يمكن أن أجعل هذه الإدراكات الحسية تتحد في الشعور بعامة . وأولها هو حكم الإدراك الحسي ، وبهذا القدر ليس له غير صحة ذاتية بوصفه مجرد ارتباط بين الإدراكات الحسية في حالة شعوري الخاص دون أن تكون له علاقة بالموضوع . ولا يكفي إذًا من أجل التجربة أن نقارن الإدراكات الحسية بعضها ببعض ونربطها في الشعور عن طريق الحكم كما يظن عادة ؛ فهذا لا يحقق للحكم قيمته الكلية وضرورته وهما الشرطان اللذان يحققان له قيمة موضوعية ويجعلان منه تجربة .

إذًا يجب أن يوجد حكم سابق مختلف تمامًا حتى يمكن أن يصبح الإدراك الحسي تجربة . فالعيان المعطى يجب أن يدخل تحت تصور يعين صورة الحكم بعامة ، ويربط بين الشعور التجريبي في العيان والشعور بعامة ، وبذلك يكون للأحكام

التجريبية قيمة كلية ؛ والتصور الذي من هذا الجنس هو تصور من تصورات الذهن مجرد وقبلي ولا وظيفة له إلا أن يعين الطريقة التي يستخدم بها العيان في الأحكام عمومًا . ولنفرض تصورًا من هذا الجنس مثل تصور العلة ، فإن العيان الداخل تحته كعيان الهواء مثلا يتعين بالنسبة للحكم عامة ، نعني أن نسبة تصور الهواء إلى التمدد هي كنسبة التصور السابق إلى اللاحق في الحكم الشرطي . فتصور العلة هو إذًا تصور مجرد للذهن يختلف تمامًا عن كل نوع من الإدراك الحسي الممكن ، وكل فائدته أنه يتعين به التمثل الداخل تحته بالنسبة إلى الحكم عامة ، وهكذا يكون الحكم الصحيح صحة كلية ممكنًا .

ولكي يصير حكم الإدراك الحسي حكمًا للتجربة ينبغي إذًا أن يدخل الإدراك الحسي تحت هذا التصور للذهن ؛ فمثلا الهواء يخضع لتصور العلة الذي يتعين به الحكم بالنسبة إلى الامتداد كحكم شرطي[3]. وهكذا فنحن لا نتمثل الامتداد على اعتبار أنه يتعلق بالإدراك الحسي للهواء في حالتي الخاصة أو في حالات كثيرة من شعوري ، أو في حالة إدراك الآخرين له ، بل على اعتبار أنه ملازم له بالضرورة. وهذا الحكم : «الهواء مرن» ، يصبح صحيحًا صحة كلية ويصبح قبل كل شيء حكمًا للتجربة إذا وجدت أحكام سابقة تُخضع عيان الهواء لتصور العلة والمعلول وتتعين بها الإدراكات الحسية في نفسي بوصفي ذاتًا ، بالنسبة إلى الحكم عامة (نعني هنا الحكم الشرطي) ، وهكذا يصبح الحكم التجريبي حكمًا صحيحًا صحة كلية .

وإذا حللنا الأحكام التركيبية التي لها قيمة موضوعية ، فإننا نجد أنها لا تتألف أبدًا من عيانات بسيطة قد اجتمعت في حكم عن طريق المقارنة كما يظن عادة ، إنما تكون هذه أحكام مستحيلة إذا كنا لا نضيف إلى التصورات المنتزعة من العيان تصور الذهن المجرد ، فهي تدخل تحته وترتبط بواسطته في الحكم الصحيح موضوعيًا . وحتى أحكام الرياضة البحتة في أبسط بديهياتها لا تستثنى من هذا الشرط . وهذا المبدأ : الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطة وأخرى ، يفرض أن الخط يدخل تحت تصور المقدار وهو ليس بالتأكيد عيانًا بسيطًا ، إنما هو في الذهن فقط ويساعد على تعين العيان (الخط) بالنسبة إلى الأحكام التي تحمل عليه من جهة الكم أي من جهة الكثرة - (أحكام الكثرة)[4] judicia plurativa وهذه الأحكام تدل على أن العيان المعطي يحتوي على كثير من العناصر المتجانسة .

(8)

ولكي نبين إمكان التجربة من حيث إنها تقوم على تصورات الذهن المجردة القبلية ، يجب علينا أولا أن نقدم في جدول كامل كل ما يتألف منه الحكم بعامة ، وكذلك اللحظات المختلفة للذهن في جدول هذه التصورات ؛ وفعلا فإن تصورات الذهن المجردة توازي هذه الأزمنة تمامًا ، لأن هذه التصورات هي تصورات العيان بعامة من حيث إنها تتعين بالنسبة إلى زمن أو آخر

كأحكام في ذاتها وبالتالي كأحكام صحيحة بصفة ضرورية وكلية ؛ وهكذا ستتعين أيضًا بطريقة دقيقة جدًا المبادىء القبلية لإمكان كل تجربة بوصفها معرفة تجريبية صحيحة موضوعيًا. وهذه المبادىء فعلا ليست شيئًا آخر غير القضايا التي تدخل كل إدراك حسي (طبقًا لبعض الشروط العامة للعيان) تحت تصورات الذهن المجردة.

جدول منطقي للأحكام

1 ـ من حيث الكم
كلية
جزئية
مفردة

2 – من حيث الكيف
موجبة
سالبة
لا محدودة

3 – من حيث الإضافة
حملية
شرطية متصلة
شرطية منفصلة

4 – من حيث الجهة
احتمالية
تقريرية
ضرورية

جدول متعال لتصورات الذهن

1 - من حيث الكم

وحدة (القياس)

كثرة (العظم)

جملة (الكل)

2 - من حيث الكيف

الواقع

النفي

التحديد

3 - من حيث الإضافة

الجوهر

العلة

الاشتراك

4 - من حيث الجهة

الإمكان

الوجود

الضرورة

جدول فسيولوجي مجرد للمبادىء العامة لعلم الطبيعة

1 - بديهيات العيان

2 - توقعات الإدراك الحسي

3 - نظائر التجربة

4 - مصادرات الفكر التجريبي بعامة .

(9)

ولكي نلم إجمالا في تصور واحد بكل ما قلناه حتى الآن ينبغي أن نذكر القراء بأننا لا نبحث هنا في مصدر التجربة ، بل فيما تحتويه التجربة . والبحث في النقطة الأولى من اختصاص علم النفس التجريبي ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أبدًا أن نتوسع فيها إلا إذا توسعنا في النقطة الثانية التي تتعلق بنقد المعرفة ، وخاصة بنقد الذهن .

إن التجربة تتألف من العيانات التي تنتمي إلى القوة الحساسة ، ومن الأحكام التي يختص بها الذهن وحده . أما الأحكام التي يستخلصها الذهن من العيانات الحسية فقط فهي أبعد من أن تكون أحكامًا للتجربة . لأن الحكم في الحالة يربط بين الإدراكات الحسية كما هي معطاة في العيان الحسي أما الأحكام في الحالة الثانية فهي تفصح عن مضمون التجربة بعامة ولا تفصح بالتالي عن مضمون الإدراك الحسي البسيط الذي له قيمة ذاتية خالصة . وينبغي إذًا في حكم التجربة أن نضيف إلى العيان الحسي وإلى ارتباطه المنطقي (بعد أن استخدمنا المقارنة في تعميمه) شيئًا يتعين به الحكم التركيبي كحكم ضروري وبالتالي كحكم صحيح صحة كلية ؛ ولن يكون شيئًا آخر غير هذا التصور الذي يمثل العيان بالنسبة إلى صورة الحكم لا بالنسبة إلى العيانات الأخرى كعيان متعين في ذاته ، أي لن يكون هذا التصور غير تصور الوحدة التركيبية للعيانات ولا يمكن أن نتمثله إلا بالوظيفة المنطقية المعطاة للحكم .

(10)

وجملة القول أن العيان من اختصاص الحواس ، والتفكير من اختصاص الذهن ، لكن عملية التفكير هي العملية التي تتحد بها التمثلات في الشعور ويحصل هذا الاتحاد بين التمثلات إما بالنسبة إلى الذات فيكون عارضًا وذاتيًا ، أو على جهة الإطلاق فيكون ضروريًا وموضوعيًا . والحكم هو اتحاد هذه التمثلات في الشعور والتفكير إذًا هو الحكم أو هو عملية رد التمثلات إلى الأحكام عمومًا . ومن أجل ذلك فالأحكام إما أن تكون مجرد أحكام ذاتية إذا كانت التمثلات تنسب إلى شعور الذات المفردة وتتحد فيه ؛ أو تكون أحكامًا موضوعية إذا اتحدت في الشعور عمومًا أي بالضرورة . إن اللحظات المنطقية هي بالنسبة إلى جميع الأحكام عدد من الجهات الممكنة التي يتم عن طريقها اتحاد التمثلات في الشعور ؛ وإذا كنا نستخدمها أيضًا كتصورات ، فهي إذًا تصورات تتحد بها هذه التمثلات في الشعور اتحادًا ضروريًا ، وبالتالي فهي تكوّن مبادىء الأحكام الصحيحة موضوعيًا . ويكون اتحاد التمثلات في الشعور إما عن طريق التحليل أي الهوية أو عن طريق التركيب أي تأليف جميع التمثلات المختلفة بعضها مع بعض . فالتجربة هي عبارة عن ارتباط الظواهر (الإدراكات الحسية) تركيبيًا في الشعور بوصفه ارتباطًا ضروريًا . وتصورات الذهن المجردة هي إذًا التصورات التي يجب أن تدخل تحتها جميع الإدراكات الحسية قبل أن تستخدم في

أحكام التجربة ، حيث نتمثل الوحدة التركيبية للإدراكات الحسية كوحدة ضرورية وصحيحة صحة كلية[5] .

(11)

بعض الأحكام بوصفها فقط شرط اتحاد التمثلات المعطاة في الشعور تكون بمثابة قواعد . وهذه القواعد تكون من حيث إنها تمثل هذا الاتحاد ، تمثلا ضروريًا أي قواعد قبلية . وعندما لا نشتق القواعد من قواعد أعلى منها فهي تكون مبادىء ولا نجد بالنسبة إلى إمكان التجربة وبالنظر إلى صورة التفكير فقط ، شروطًا لأحكام التجربة أعلى من الشروط التي ترتب الظواهر بحسب الصور المختلفة لعيانها وتدخلها تحت تصورات الذهن المجردة التي تجعل الحكم التجريبي صحيحًا موضوعيًا ، وهذه الشروط إذًا هي المبادىء القبلية للتجربة الممكنة .

ومبادىء التجربة الممكنة هي أيضًا قوانين الطبيعة العامة التي يمكن معرفتها قبليًا . وهكذا يكون حل المشلكة التي وضعناها في سؤالنا الثاني : كيف يكون علم الطبيعة المجرد ممكنًا ؟ ذلك لأن الشكل التنظيمي الذي يتطلبه العلم هنا لا يحتاج إلى أية إضافة أخرى ، ولا نجد شروطًا أخرى ممكنة أعلى من الشروط الصورية التي وضعناها لكل الأحكام عمومًا ، وبالتالي أعلى من كل القواعد التي يقدمها لنا علم المنطق عمومًا ؛ وهي تؤلف نسقًا منطقيًا ؛ أما التصورات التي تبنى على هذه

القواعد التي تتضمن الشروط القبلية لكل الأحكام التركيبية والضرورية فهي تؤلف لذلك حقًا نسقًا متعاليًا . وأخيرًا فالمبادىء التي تدخل هذه الظواهر تحت هذه التصورات تؤلف نسقًا فسيولوجيًا أي نسقًا للطبيعة يتقدم كل معرفة تجريبية وهو أولا يجعلها معرفة ممكنة ويمكن بالتالي أن نطلق عليه بصفة خاصة اسم العلم الكلي والمجرد للطبيعة .

(12)

وأول هذه المبادىء[6] الفسيولوجية يضع جميع الظواهر بوصفها عيانات تحدث في الزمان والمكان تحت تصور المقدار ، ومن ثم فهو مبدأ انطباق الرياضة على التجربة . أما المبدأ الثاني فهو لا يجعل ما هو تجريبي أي الإحساس الذي يشير إلى واقع العيانات داخلا تحت تصور المقدار بصفة مباشرة ، ذاك لأن الإحساس ليس عيانًا حاويًا للمكان أو للزمان مع أنه يضع الموضوع المطابق له في المكان وفي الزمان ؛ إذ بين الواقع (وهو تمثل الإحساس) والصفر أي الخلو التام من كل عيان زمني ، يوجد فصل له مع ذلك مقدار .

ومن الممكن أن نتصور بين كل درجة معينة من درجات الضوء والظلام ، وكل درجة من درجات الحرارة والبرودة المطلقة ، وكل درجة من درجات الثقل والخفة المطلقة ، وكل درجة من درجات الملاء في المكان ، والمكان الخالي على

الإطلاق ، درجات أقل ، وحتى بين الشعور واللاشعور (الظلام السيكولوجي) يمكن أن توجد درجات أضعف من الشعور ولهذا السبب فلا يوجد أي إدراك ممكن قد يؤكد لنا أن هناك نقصًا مطلقًا ، فمثلا لا يوجد ظلام سيكولوجي إلا ويمكن اعتباره حالة من حالات الشعور بحيث تكون هناك حالة أخرى أشد منها وأقوى ، وهذا يحدث في كل حالات الإحساس ؛ وهو السبب الذي يجعل الذهن قادرًا على أن يسبق الإحساسات ويحدث الكيفية الخاصة بالتمثلات التجريبية (الظواهر) بواسطة هذا المبدأ : إن كل التمثلات التجريبية (أي واقع الظواهر) لها درجات بغير استثناء ؛ وهذا هو التطبيق الثاني mathesis intensorum رياضيات الشدة) في علم الطبيعة .

(13)

إن تعين الظواهر وبالتأكيد تعين وجودها فقط لا يكون تعينًا رياضيًا ديناميكيًا ، ولا يمكن أن يكون أبدًا هذا التعين الديناميكي صحيحًا موضوعيًا ، وبالتالي فلا يمكن أبدًا أن ينطبق على التجربة إلا إذا خضع للمبادىء القبلية التي تجعل من هذه الجهة المعرفة التجريبية ممكنة . لذلك يجب أن تندرج الظواهر تحت تصور الجوهر فهو أساس كل ما يتعين به الوجود بوصفه تصور الشيء نفسه ؛ أما إذا تتابعت الظواهر ، أي إذا اتبعت الحادثة التي تقع تحت تصور المعلول علة معينة ، وإذا كان يجب أن

تعرف المعية موضوعيًا بواسطة حكم التجربة فإن الظواهر يجب أن تخضع لتصور الاشتراك (الأثر المتبادل) ؛ وهكذا تكون المبادىء القبلية أساس الأحكام الصحيحة موضوعيًا مع أنها أحكام تجريبية ، أي هي أساس إمكان التجربة بقدر ما يجب أن تربط في الطبيعة الموضوعات من جهة الوجود . وهذه المبادىء هي القوانين الطبيعية التي يمكن أن نطلق عليها اسم القوانين الديناميكية .

وأخيرًا فإن أحكام التجربة لا تتعلق بمعرفة اتفاق الظواهر وتتابعها في التجربة بقدر ما هي تتعلق بعلاقة هذه الظواهر بالتجربة عمومًا التي تجمع في تصور واحد بين هذا الاتفاق والشروط الصورية التي يعرفها الذهن ، أو بين تتابعها والعنصر المادي في الحواس وفي الإدراك الحسي ، أو بين الاثنين معًا . وبالتالي فهي تتضمن[7] الإمكان والواقع والضرورة بحسب قوانين الطبيعة العامة التي يتألف منها منهج البحث الفسيولوجي (وغرضه التمييز بين الحقيقة والغرض وكذلك التمييز بين الحدود المشروعة لهذه الفروض) .

(14)

والجدول الثالث للمبادىء الذي استخلصناه من طبيعة الذهن نفسه بحسب المنهج النقدي هو جدول كامل في ذاته يعلو على كل جدول آخر قد تم وضعه حتى الآن بغير جدوى ، أو من الممكن

حتى أن يوضع في المستقبل ابتداء من الأشياء في ذاتها بحسب الطريقة الدوجماطيقية ؛ ولقد وضعنا فعلا في هذا الجدول كل المبادىء التركيبية القبلية بصورة كاملة وفقًا للمبدأ الذي ينص بأن ملكة الحكم هي التي تؤلف بصفة خاصة ماهية التجربة بالنسبة إلى الذهن بحيث إنه يمكن أن نكون على يقين بأنه لا توجد قضايا أخرى أساسية من هذا الجنس (والمنهج الدوجماطيقي لا يرضينا على هذا النحو) ؛ ومع ذلك إن شئنا فليست هذه هي المزية الكبرى التي يتصف بها هذا الجدول .

ويجب أن نوجه انتباهنا إلى الدليل الذي يكشف لنا عن إمكان هذه المعرفة القبلية ويجعل في الوقت نفسه كل هذه المبادىء متوقفة على شرط واحد إن غاب عنا فلا بد أن يلتبس الأمر علينا فنخطىء في استعمالها ونتجاوز الحدود التي يسمح بها التعريف الأصلي للذهن لها ، وهذا الشرط هو أن المبادىء لا تتضمن شروط التجربة الممكنة عمومًا إلا بقدر ما تخضع هذه التجربة للقوانين القبلية . لذلك فأنا لا أقول إن الأشياء في ذاتها لها مقدار ويقاس واقعها بدرجة معينة ، وإن وجودها حاصل باتصال الأعراض بجوهر معين وهلم جرا ، إذ ما من أحد يستطيع فعلا أن يأتي ببرهان على ذلك ، لأن مثل هذا الرابط التركيبي بين التصورات البسيطة الذي لا نجد فيه من ناحية أية علاقة بالعيان التجريبي ، ومن ناحية أخرى أية رابطة بين العيان التجريبي والتجربة الممكنة يكون مستحيلا على

الإطلاق . إن الشرط الضروري الذي تتقيد به التصورات في هذه المبادىء هو أن الأشياء كلها لا تخضع بالضرورة قبليًا للشروط السابقة إلا بوصفها موضوعات للتجربة .

ويلي ذلك في المحل الثاني دليل نوعي وخاص بهذه المبادىء ، وهو أنها لا تتعلق مباشرة بالظواهر وبعلاقات هذه الظواهر بعضها ببعض ، بل بإمكان التجربة باعتبار أن الظواهر تؤلف مادتها لا صورتها ، أي أنها تتعلق بالقضايا التركيبية الصحيحة موضوعياً وكليًا والتي تميز بصفة خاصة أحكام التجربة من أحكام الإدراك الحسي البسيطة . وعلة ذلك أن الظواهر بوصفها مجرد عيانات تشغل جزءًا من المكان والزمان تندرج تحت تصور الكم الذي يوحد بين مختلف هذه الظواهر قبليًا بالتركيب بحسب القواعد ؛ وأن الإدراك الحسي يتضمن أيضًا عدا العيان إحساسًا يكون بينه وبين الصفر أي اختفائه تمامًا انتقال تدريجي إذ أن واقع الظواهر يجب أن تكون له بالضرورة درجة لا من حيث إن الإحساس يشغل جزءًا من المكان والزمان[8] بل من حيث إن الانتقال من الزمان والمكان الخاليين إليه لا يمكن أن يتم إلا في الزمان ؛ وبالتالي فلما كان الإحساس هو صفة العيان التجريبي من جهة ما يتميز به نوعيًا عن الإحساسات الأخرى ، فلا يمكن أن يعرف قبليًا ، إنما من الممكن على الأقل أن نميزه بدرجته أو بشدته من حيث الكم الذي يتميز به إدراك حسي معين عن كل إدراك حسي آخر من نفس النوع في التجربة الممكنة بصفة

عامة ؛ وهكذا نكون قد جعلنا أولا تطبيق الرياضيات على الطبيعة أمرًا ممكنًا ومتعينًا بالنسبة إلى العيان الحسي الذي يعطينا هذه الطبيعة .

ويجب قبل كل شيء أن يكون القارىء منتبهًا إلى برهان المبادىء التي نقدمها تحت اسم نظائر التجربة . لأن هذه المبادىء مثل مبادىء تطبيق الرياضة على الطبيعة بعامة ، لا تتعلق بحصول العيانات ، بل تتعلق بتتابع وجودها في التجربة . وهذا ليس إلا تعين الوجود في الزمان بحسب قواعد ضرورية تجعل هذا التتابع صحيحًا موضوعيًا فيكون صحيحًا بالتالي كتجربة ؛ ونحن لا نقدم هنا دليلا يثبت الوحدة التركيبية في تتابع الأشياء في ذاتها ، إنما نقدم هنا دليلا يثبت الوحدة التركيبية في تتابع الإدراكات الحسية لا بالنسبة إلى مضمونها ، بل بالنسبة إلى تعينها في الزمان وبالنسبة إلى تعين علاقات الوجود في الزمان بحسب قوانين كلية . إن القوانين الكلية هذه تتضمن إذًا ضرورة تعين الوجود في الزمان بصفة عامة (وبالتالي بحسب قاعدة قبلية من قواعد الذهن) ، إذا كان ينبغي أن يكون التعين التجريبي في الزمان النسبي صحيحًا موضوعيًا أي أن يكون صحيحًا كتجربة . ولا أستطيع هنا في هذه المقدمة أن أقول أكثر من ذلك إنما وصيتي إلى القارىء الذي اعتاد منذ زمن طويل أن ينظر إلى التجربة بوصفها مجرد تجمع تجريبي للإدراكات الحسية ألا يتخيل أبدًا أن التجربة تتجاوز هذه الإدراكات الحسية حين نعطي

للأحكام التجريبية قيمة كلية ، بل يجب أن تكون هناك وحدة مجردة في الذهن تتقدم هذه الإدراكات الحسية بصفة قبلية وأقول ثانية بأنني أوصي القارىء بأن يدخل في اعتباره هذه التفرقة بين التجربة ومجرد التجمع البسيط للإدراكات الحسية ، وأن يكون حكمه على هذا البرهان من وجهة النظر هذه .

(15)

وسنقوّض هنا شك هيوم من أساسه . إنه اثبت بحق أنه لا يمكن أبدًا أن ندرك بالعقل إمكان العلية ، أي الاقتران بين وجود شيء ووجود شيء آخر يضعه الأول بالضرورة . وأضيف من جانبي أننا لا نفهم تصور تقوّم الأشياء بصورة أوضح من فهمنا لتصور العلية ، أعني أن فهمي لضرورة تقوم الأشياء بذات لا تكون محمولة على شيء آخر ليس بأوضح من فهمي للعلية ؛ وفضلا عن ذلك فلا يمكن أن يكون عندنا تصور عن إمكان مثل هذا الشيء (مع أنه من الممكن أن نستشهد بأمثلة كثيرة على استخدام هذا التصور في التجربة) ؛ وعدم فهمنا لهذا التصور يشمل عدم فهمنا لكل ما يتعلق بالعلاقات المتبادلة بين الأشياء ، أنا لا نرى أبدًا كيف نستدل من حالة شيء على حالة الأشياء الأخرى الخارجة عنه ، وبالعكس ؛ أو كيف يتبع جوهر جوهرًا آخر بالضرورة مع أن كل جوهر له وجود خاص ومنفصل . برغم ذلك فأنا أبعد ما أكون عن النظر إلى هذه

التصورات على أنها تصورات مستمدة من التجربة ، وأبعد ما أكون عن النظر إلى الضرورة التي تتمثل فيها على اعتبار أنها وهم ومجرد مظهر نراه نتيجة للعادة الطويلة : وعلى العكس فلقد بينت تمامًا ، وفي الحق بالنسبة إلى التجربة فقط ، أن هذا التصور وكذلك المبادىء التي تشتق منه تقوم على أساس قبلي متقدم على كل تجربة وأنها تتصف بالدقة الموضوعية التي لا يمكننا الشك فيها .

(16)

ومع أنه ليست عندي أية فكرة عن مثل هذا الارتباط بين الأشياء في ذاتها من حيث هي موجودة كجواهر أو فاعلة كعلل أو من الممكن أن توجد بالاشتراك مع غيرها (كأجزاء في كل واقعي) ؛ ومع أنه من غير الممكن أن أتصور خواص مشابهة في الظواهر من حيث هي ظواهر (لأن هذه التصورات لا تتضمن شيئًا حاصلا في الظواهر بل ما ينبغي أن يفكر فيه الذهن) فنحن نجد مع ذلك في الذهن تصور مثل هذا الترابط بين التمثلات ونجده بالتأكيد في الأحكام بعامة ، وأريد أن أقول إن التمثلات تدخل في طائفة من الأحكام بوصفها موضوعًا تحمل المحمولات علية وفي طائفة أخرى بوصفها علة تقترن بالنتيجة أو المعلول ، وفي طائفة ثالثة كأجزاء تأتلف من جملتها المعرفة الشاملة الممكنة . وفضلا عن ذلك فنحن نعرف بصفة قبلية أنه

لن تتحقق لنا المعرفة الصحيحة بالموضوع إذا كنا لا ننظر إلى الموضوع بوصفه متعينًا بالنسبة للواحدة أو للأخرى من هذه العلاقات ؛ أما إذا كنا نهتم بالموضوع في ذاته فلا أجد إشارة واحدة ممكنة أعرف منها إذا كان الموضوع يتعين بالنسبة إلى الواحدة أو إلى الأخرى من هذه العلاقات ؟ أي إذا كان يخضع لتصور الجوهر أو العلة أو (بالنسبة إلى جواهر أخرى) الاشتراك ؛ إذ أنه ليست عندي أية فكرة عن إمكان مثلٍ هذا الترابط في الوجود . إنما هذه المسألة ليست خاصة بمعرفة كيف تتعين الأشياء في ذاتها ، بل هي خاصة بمعرفة كيف تتعين المعرفة التجريبية للأشياء بالنسبة إلى لحظات الأحكام بعامة ، أي بمعرفة كيف يمكن وكيف ينبغي أن تدخل الأشياء من حيث هي موضوعات التجربة تحت تصورات الذهن . ومن الواضح عندئذ أنني أعرف بصورة كاملة ليس فقط إمكان ، بل أيضًا ضرورة دخول كل الظواهر تحت هذه التصورات ، أي ضرورة استخدام هذه التصورات بوصفها المبادىء التي تجعل التجربة ممكنة .

(17)

ولكي نضع تحت الاختبار تصور هيوم الإشكالي (معضلة الميتافيزيقيين Crux metaphysicorum) نعني تصور العلة ، فإننا نجده في المنطق كتصور قبلي في صورة الحكم الشرطي بعامة ، أي

في معرفة معينة تستخدم كمبدأ وأخرى كنتيجة لها . لكن من الممكن أن نجد في الإدراك الحسي قاعدة هذه العلاقة التي تنص على أن كل ظاهرة معينة لا بد أن تلحق بها ظاهرة أخرى ، وهذا بصفة مستمرة (مع أن العكس ليس صحيحًا) ؛ وهذه هي الحالة التي يمكن أن استخدم فيها الحكم الشرطي حين أقول : إذا تعرض الجسم فترة طويلة لأشعة الشمس فهو يسخن . والحق أننا لا نجد هنا أيضًا ضرورة لهذه الرابطة وبالتالي فلا نجد تصورًا للعلة .

وعلى كل حال فأنا أتابع كلامي وأقول : إذا كان يجب أن تكون القضية السابقة أي الارتباط الذاتي بين الإدراكات الحسية قضية تجريبية ، فينبغي أن تكون هذه القضية قضية ضرورية وصحيحة صحة كلية ، لكن مثل هذه القضية يجب أن يكون نصها الآتي : إن الشمس بواسطة أشعتها هي علة الحرارة . ويمكن عندئذ اعتبار القاعدة التجريبية السابقة قانونًا صحيحًا لا بالنسبة إلى الظواهر فحسب ، بل فضا عن ذلك بالنسبة إلى التجربة الممكنة التي تنسب إليها هذه الظواهر والتي تكون في حاجة إلى قواعد صحيحة صحة كلية وبالتالي صحيحة بالضرورة . وأنا أفهم جيدًا تصور العلة كتصور يرتبط بالضرورة بصورة التجربة البسيطة ، وأفهم إمكان التجربة كوحدة تركيبية للإدراكات الحسية في الشعور بعامة ؛ لكني لا أفهم أبدًا كيف يكون الشيء بعامة ممكنًا كعلة ، وذلك يقينًا بسبب أن تصور

العلة لا يشير أبدًا إلى شرط ملازم للأشياء ، بل إلى شرط ملازم للتجربة باعتبار أنها لا يمكن أن تكون إلا معرفة صحيحة موضوعيًا للظواهر ولتتابع هذه الظواهر في الزمان من حيث إن الظاهرة السابقة ترتبط بالظاهرة اللاحقة بحسب قاعدة الأحكام الشرطية .

(18)

ولهذا السبب فإن تصورات الذهن المجردة لا تكون لها أية دلالة على الإطلاق إذا كانت لا تنطبق على موضوعات التجربة وإذا طبقناها على الأشياء في ذاتها (noumena) . فهي على نحو ما لا تساعد إلا على بهجي الظواهر حتى يمكن أن نقرأها من حيث هي تجربة ؛ والمبادىء التي تتعلق بعالم الحس لا يستخدمها الذهن إلا في التجربة ؛ وخارج هذه التجربة فلا نجد غير عمليات اختيارية من التداعي ليست لها حقيقة موضوعية ولا يمكن أن نعرف كيف تكون ممكنة ولا أن نجعل انطباقها على الموضوعات شيئًا مؤكدًا أو مفهومًا ، لأن الأمثلة التي يمكن أن نستعين بها لا بد وأن تشتق من أية تجربة ممكنة وبالتالي فإن الموضوعات التي تنطبق عليها هذه التصورات لا يمكن أن توجد في جهة أخرى غير التجربة الممكنة .

إن هذا الحل الكامل للمسألة التي طرحها هيوم هو على الرغم تعارضه مع كل ما تنبأ به ، الحل الذي يحافظ على المصدر

والأصل القبلي لتصورات الذهن المجردة ، ويحافظ أيضًا على صحة قوانين الطبيعة العامة بوصفها قوانين الذهن إنما هو يجعل استعمالها مقصورًا على التجربة لأن إمكانها يقوم أساسًا على صلة الذهن بالتجربة ، لا على اعتبار أن هذه القوانين مشتقة من التجربة ، بل على اعتبار أن هذه التجربة مشتقة منها ؛ ولم يفطن هيوم أبدًا لهذه الصلة التي هي على هذا النحو العكسي .

وهذه هي النتيجة التي نستخلصها الآن من كل هذه البحوث : «كل المبادىء التركيبية القبلية ليست غير مبادىء التجربة الممكنة» ، ولا يمكن أبدًا أن تنطبق على الأشياء في ذاتها ، بل فقط على الظواهر بوصفها موضوعات للتجربة . ولهذا السبب أيضًا فإن الرياضة البحتة وعلم الطبيعة المجرد لا يمكن أن يتجاوزا حدود الظواهر البسيطة ولا يمثلان شيئًا غير ما يجعل التجربة بعامة ممكنة ، أو إن ما يشتق من هذه المبادىء - يجب أن يكون من الممكن تمثله بالضرورة وفي كل وقت في أية تجربة ممكنة .

(19)

وأخيرًا عندنا شيء متعين ويمكن أن نقف عنده في كل المحاولات الميتافيزيقية التي قد تجاوزت حتى الآن كل حد بدون تمييز وبكل جرأة وبطريقة عشوائية دائمًا . ولم يتخيل المفكرون الدوجماطيقيون أنه من الممكن أن تكون غاية جهودهم قريبة إلى

هذا الحد ، ولا حتى أولئك الذين عندهم عقل سليم كما يسمونه ، ويستخدمون تصورات ومبادىء العقل المجرد ، وهي في الحقيقة مشروعة وطبيعية ، إنما يقتصر استعمالها على التجربة فقط ، ويدعون أن عندهم معارف ، ولكنهم يجهلون حدودها المتعينة ولم يكن في إمكانهم أن يعرفوا هذه الحدود لأنهم لم يفكروا أبدًا ؛ بل ولم يكن في إمكانهم أن يفكروا في طبيعة ؛ بل ولا في إمكان مثل هذا الذهن المجرد .

إن الكثيرين من الطبيعيين المهتمين بدراسة طبيعة العقل المجرد (وأعني بالطبيعي هنا الشخص الذي يعتقد أنه يمكنه أن يحكم في المشكلات الميتافيزيقية من غير أن يستعين بأية معرفة) يزعمون أنهم منذ فترة طويلة لم يكتشفوا فحسب كل ما جاء ذكره هنا ، بل إنهم قد توصلوا فعلا إلى معرفته وفهمه بوحي من عقلهم السليم ، وإن شاءوا فإني أكرر هنا ما سبق لي أن قلته في عبارة فيها إسهاب وتحذلق : «إنه على الرغم من قدرة العقل فنحن لا نستطيع أبدًا أن نتعدى ميدان التجربة» . ولما كان من الواجب على الفيلسوف الطبيعي أن يعترف مع ذلك – ونحن نستجوبه شيئًا فشيئًا عن مبادئه العقلية – بأن عددًا كبيرًا منها غير مستمد من التجربة ومن ثم فهو مستقل عنها وصحيح بصفة قبلية ، فكيف إذًا وبأي حق هو يريد أن يفرض حدودًا على الفلاسفة الدوجماطيقيين وهو نفسه يتجاوز بواسطة هذه التصورات وهذه المبادىء حدود كل تجربة ممكنة لأنها تعرف

بطريقة مستقلة عن كل تجربة ؟ فهو نفسه ، وهو من أنصار العقل السليم ، ليس واثقًا من أنه على الرغم من حكمته المزعومة التي اكتسبها بطريقة رخيصة لن يضل من حيث لا يدري بعيدًا عن موضوعات التجربة في بيداء الخيالات والأوهام . لذلك فهو يجد نفسه وقد توغل بعيدًا وبفضل لغته العامية التي تجعل كل شيء مشبهًا للحقيقة أو مجرد تخمينات معقولة أو نظيرًا للحق فيزين لنا على نحو ما مزاعمه التي يقيمها على غير أساس .

(20)

ومنذ أقدم العصور في الفلسفة وقد تصور أولئك الذين قاموا بدراسة العقل المجرد - وجود كائنات معقولة خاصة noumena خارجة عن الكائنات المحسوسة أو الظواهر phaenomena التي يأتلف منها العالم المحسوس . ولما كانوا يخلطون بين الظاهرة والمظهر وهو ما نغفره لهم في عصر يفتقر إلى الثقافة ، فإنهم لم ينسبوا الواقعية إلا إلى الكائنات المعقولة فقط .

وإذا كنا لا ننظر كما يجب فعلا إلى موضوعات الحس إلا على اعتبار أنها مجرد ظواهر فإننا نعترف من هنا أنها تتقوم بالشيء في ذاته كما أننا لا نعلم أبدًا كيف يتقوم الشيء في ذاته ، إذ أننا لا نعرف فيه غير الظاهرة أي من جهة ما تتأثر حواسنا بهذا الشيء المجهول . ولأن الذهن يتقبل إذًا الظواهر فهو يعترف من هنا أيضًا بوجود أشياء في ذاتها ومن ثم يمكن أن نقول إن تمثل هذه

الكائنــات التي تتقـوّم بهــا الظـواهر ، أعني إذًا تمثــل الكائنــات المعقولة ، ليس فقط أمرًا مقبولا ، بل لامناص منه .

وعملية الاستنباط النقدية التي قمنـا بهـا لا تستبعـد أبـدًا مثل هذه الأشياء (نومينا) ، إنما هي بـالأحرى تحـدد استعمال مبـادىء الحساسيـة بحيث إنهـا على الأقل لا تمتـد إلى كل شيء فتحيلـه إلى مجرد ظـاهرة ، ولا تكون صحيحـة إلا بـالنسبـة إلى موضـوعـات التجربة وحدها . إننا نسلم على هذا النحو بـالكائنـات المعقولـة ، ولكننا نتمسك بهذه القاعدة التي لا استثناء فيها وهي أننـا لا نعلم شيئًا معينًا عن الكائنات المعقولة الخالصـة ، ولا يمكن معرفـة أي شيء عنها لأن تصورات الذهن المجردة مثل العيانات الخـالصـة لا تنطبـق إلا على مـوضـوعـات التجربـة الممكنــة وبــالتــالي على الكائنات المحسوسة فقط ، فإذا ما ابتعـدنـا عنهـا فـإن التصورات تفقد كل دلالتها .

(21)

يـوجـد فعلا شيء مـوهم في تصـورات الـذهن المجردة ، شيء يجذبنا إلى استعمالها استعمالا متعاليًا ، وأنـا أسمى هكـذا الاستعمال الذي يتجاوز حدود كل تجربة ممكنة . وإذا كانت تصوراتنـا عن الجوهر والقوة والفعل والواقـع وهلم جرا ، مستقلـة تمـامًـا عن كل تجربـة ولا تتضمن أيـة ظـاهرة محسـوسـة ، ويبـدو من هنـا أنهـا تنطبق على الأشياء في ذاتها ، فإنها تتضمن في ذاتها – وهذا يقوي

هذا الزعم - ضرورة التعين التي لا يمكن أن ترتفع إليها التجربة أبدًا . إن تصور العلة يشمل قاعدة ، وبحسب هذه القاعدة كل حالة تتبع حالة أخرى بالضرورة . وكل ما يمكن أن نتبينه في التجربة فهو أنه غالبًا وعلى الأكثر فبصفة عامة تكون حالة معينة للأشياء تابعة لحالة أخرى ، إنما لا يمكن أن نتبين فيها الكلية بمعناها التام ، والضرورة .. الخ .

ولهذا يبدو أن تصورات الذهن لها من وفرة الدلالة والمادة ما لا يمكن أن ينفد في الاستعمال التجريبي ، وهكذا وبدون أن نشعر يعمل الذهن على بناء ملحق له بجانب بنيان التجربة ويجعله يفوقه في عظمته ، ويملؤه بالكائنات المعقولة فحسب دون أن يلتفت إلى أنه قد تجاوز بهذه التصورات البسيطة حدود استعمالها .

(22)

وكان يجب إذًا أن نقوم هنا بإجراء بحثين لهما جانب من الأهمية ومع صعوبتها فلا بد منهما ، ونحن قد فرغنا منهما في كتاب «النقد» صفحة 137 وما يليها وصفحة 235 وما يليها[9] ؛ ولقد بينا في البحث الأول أن الحواس لا تعطينا تصورات الذهن المجردة بصفة عينية بل تعطينا فقط مخططًا (schéma) لاستخدام هذه التصورات ، كما أننا لا نجد الموضوع الذي يطابقه إلا في التجربة (كإنتاج يستخلصه الذهن من مواد القوة الحساسة) ، كما

بينا في البحث الثاني («النقد» صفحة 235) . إنه على الرغم من استقلال تصورات الذهن المجردة ومبادئه الخالصة عن التجربة ، وعلى الرغم من أنه يبدو أن هناك توسعًا كبيرًا في استخدامها ، فلا يمكن أن نفكر بواسطتها في أي شيء خارج عن ميدان التجربة ، لأنها لا تفيد إلا في تعيين الصورة المنطقية للأحكام فحسب بالنسبة إلى العيانات المعطاة ؛ لكن لما كنا لا نجد أثرًا للعيان خارج نطاق القوة الحساسة فإن هذه التصورات ليست لها إذًا أية دلالة لأننا لا نستطيع أن نتمثلها على أي نحو عينيًا ؛ ونتيجة ذلك أن النومينا كلها وفي جملتها ، أي العالم المعقول(10) ، ليست إلا تمثلات لمسألة موضوعها ممكن في ذاته ، بينما حلها مستحيل تمامًا بالنسبة لطبيعة عقلنا وهذا بالنظر إلى أن عقلنا ليس ملكة العيان ، بل هو ملكة لربط العيانات المعطاة في التجربة ، وأن هذه التجربة يجب أن تحتوي بالتالي على كل موضوعات تصوراتنا ، وستبقى كل هذه التصورات بلا دلالة خارج التجربة نظرًا إلى أنها لا ترتكز على أي عيان حسي .

(23)

قد يكون من الممكن أن نغتفر لقوة الخيال مخيلاتها الوهمية أي عدم ثباتها بحكمة في حدود التجربة لأنها في القليل تقوى وتنشط بحرية انطلاقها هذه ، وسيكون دائمًا من الأيسر علينا أن نطامن من جرأتها بدلا من أن نساعدها على الخروج من حالة

ركودها ؛ أما إذا كان الذهن على العكس يتوهم بدلا من أن يفكر فهذا أمر لا يمكن أن نغتفره له : ذاك لأنا نستعين بالذهن حين نريد أن نضع حدًا لأوهام الخيال عندما يصبح هذا أمرًا ضروريًا .

إن الذهن يشرع في ذلك بطريقة بريئة جدًا ومتواضعة جدًا . فهو يبدأ بعرض المعارف المبدئية الكامنة في ذاته والسابقة على كل تجربة بصورة واضحة ، ومع ذلك فيجب أن تجد هذه المعارف في التجربة مجالا لتطبيقها . وشيئًا فشيئًا يخرج الذهن عن هذه الحدود ؛ وأي شيء يمنعه من ذلك ولقد استمد الذهن مبادئه من ذاته بدون قيد أو شرط ؟ والآن أصبح ينتقل إلى القوى التي اخترعها حديثًا في الطبيعة ، وبعد ذلك ينتقل إلى الكائنات الخارجة عن كيان الطبيعة وباختصار إلى العالم الذي لانفتقر في تنظيمه إلى مواد البناء التي يوفرها لنا الخيال الخصب بكثرة والتي إن لم تثبتها التجربة فهي لن تكذبها أبدًا . وهذا هو السبب الذي جعل المفكرين من الشباب لهم ولع شديد بالميتافيزيقا في صورتها الدوجماطيقية الخالصة وكثيرًا ما يضحون من أجلها بوقتهم وباستعدادهم الحقيقي .

لكن لا فائدة من أن نحاول التقليل من هذه المحاولات العقيمة للعقل المجرد إما بذكر الصعوبات الكثيرة التي تعترضنا في حل المسائل الغامضة جدًا أو بالبكاء على الحدود التي يتقيد العقل لها أو برد التوكيدات إلى مجرد تخمينات . لذلك فإن لم

نبين استحالتها بكل وضوح وإن لم تصبح معرفة العقل بالعقل علمًا حقيقيًا يفرق بين مجال استعماله المشروع واستعماله العقيم الذي لا نجني منه فائدة بيقين هندسي كما يقال ، فإن هذه المحاولات لن تتوقف تمامًا أبدًا .

(24)

كيف تكون الطبيعة نفسها ممكنة ؟

هذا السؤال هو أعلى نقطة يمكن أن تصل إليها الفلسفة المتعالية ، وينبغي أن نقودها إليها باعتبارها نهايتها وكمالها ، وهذا السؤال يتألف بصفة خاصة من سؤالين هما :

أولاً : كيف تكون الطبيعة بالمعنى المادي ممكنة أي من جهة العيان بوصفها مجموع الظواهر ، وكيف يكون بصفة عامة المكان والزمان ممكنين ، وكذلك ما يملؤهما أي موضوع الإحساس وتلك هي الإجابة عن هذا السؤال : بواسطة حال القوة الحساسة التي تتأثر على طريقتها الخاصة بالموضوعات المجهولة في ذاتها والتي تختلف تمامًا عن هذه الظواهر . ولقد أفدنا القارىء بهذه الإجابة في كتاب «النقد» نعني في الحساسية المتعالية ، وهنا في هذه المقدمة من الإجابة عن المسألة الرئيسية الأولى .

ثانيًا : كيف تكون الطبيعة بالمعنى الصوري ممكنة أي كمجموع القواعد التي يجب أن تخضع لها كل الظواهر بوصفها مرتبطة في التجربة ؟ ولا نجد إجابة أخرى عن هذا السؤال غير

هذه : إنها لا تكون ممكنة إلا بفضل تركيب الذهن الذي يربط بالضرورة كل تمثلات القوة الحساسة بالشعور مما يجعل أولا طريقتنا الخاصة في التفكير ممكنة ، أي التفكير بواسطة القواعد ، وبهذه الطريقة تصبح التجربة التي تتميز تمامًا عن معرفة الموضوعات في ذاتها ممكنة . ولقد أفدنا بهذه الإجابة في كتاب «النقد» نفسه نعني في المنطق المتعالي ، وفي هذه المقدمة خلال الإجابة عن المسألة الرئيسية الثانية .

لكن كيف تكون هذه الخاصية التي تختص بها القوة الحساسة ممكنة أو كيف تكون خاصية الذهن أو الإدراك الذاتي الضروري الذي يرتكز عليه كل تفكير ممكنًا ؟ إن الحلول والردود تقف عند هذا الحد ؛ ويجب أن نلجأ دائمًا إلى هذا السؤال قبل كل إجابة وكل تفكير في الموضوعات .

إن هناك عددًا كبيرًا من الظواهر الطبيعية التي يمكن معرفتها بواسطة التجربة ، إنما لا يمكن معرفة هذا التطابق بين القوانين وترابط الظواهر أي الطبيعة بعامة بواسطة أية تجربة ؛ ذاك لأن التجربة نفسها تحتاج إلى هذه القوانين لأنها الأساس القبلي الذي يقوم عليه إمكانها .

وإن إمكان التجربة عمومًا هو إذًا في الوقت ذاته قانون الطبيعة الكلي ، ومبادىء الأولى هي نفس قوانين الثانية . لأننا لا نعرف الطبيعة إلا بوصفها مجموعة من الظواهر ، أي نحن نعرفها كتمثلات حاصلة في ذواتنا ولا يمكن إذًا أن نستخلص

قانون ارتباطها إلا من مبادىء ارتباطها في ذواتنا، أي من شروط اتحادها الضروري في الشعور وهو الذي يقوم عليه إمكان التجربة.

حتى إن القضية الأساسية نفسها التي شرحناها في كل هذه الفقرة وهي أنه يمكننا معرفة قوانين الطبيعة العامة قبليًا، تقودنا من تلقاء نفسها إلى قضية أخرى وهي أن التشريع الأعلى لقوانين الطبيعة يتم في ذاتنا أي في ذهننا، ولا ينبغي أن نبحث عن القوانين العامة للطبيعة في الطبيعة نفسها بواسطة التجربة، إنما يجب على العكس أن نتأكد من التطابق الكلي بين الطبيعة والقوانين بواسطة شروط إمكان التجربة الملازمة لقوتنا الحساسة ولذهننا. وكيف يمكن فعلا معرفة هذه القوانين قبليًا بطريقة أخرى غير هذه ما دامت أنها ليست قواعد للمعرفة التحليلية بل هي الامتدادات الحقيقية التركيبية لها؟. إن التطابق الضروري بين مبادىء التجربة الممكنة وقوانين إمكان الطبيعة لا يمكن أن ينتج إلا عن سببين: فإما أن نستمد هذه القوانين من الطبيعة بواسطة التجربة، وإما على العكس أن تشتق الطبيعة من قوانين إمكان التجربة بعامة وهي لا تختلف إطلاقًا عن التطابق الكلي بين التجربة الممكنة بعامة والقوانين. واختيارنا للسبب الأول فيه تناقض، ذاك لأنه من الممكن، بل من الواجب أيضًا أن تعرف القوانين الطبيعية الكلية قبليًا (أي على نحو مستقل تمامًا عن كل تجربة) وهي أساس كل استعمال تجريبي للذهن؛ فلا يبقى أمامنا إذًا إلا اختيار السبب الثاني[11].

لكن يجب أن نميز بين قوانين الطبيعة التجريبية التي تفرض دائمًا وجود إدراكات حسية خاصة ، وقوانين الطبيعة الكلية المجردة التي تتضمن فقط شروط الارتباط الضروري بين الإدراكات الحسية الخاصة في التجربة من غير أن تستند هذه الشروط إليها ؛ وبالنسبة إلى هذه الشروط فإن الطبيعة والتجربة الممكنة هما شيء واحد تمامًا ، ولما كان التطابق بينهما وبين القوانين يقوم على الارتباط الضروري بين الظواهر في التجربة (إذ بدونها لا يمكن على الإطلاق معرفة أي موضوع من موضوعات العالم المحسوس) ، وتقوم بالتالي على قوانين الذهن الأصلية ، فإذا قلت : إن الذهن لا يستمد قوانينه القبلية من التجربة ولكنه يفرضها عليها ، فإن الكلام سيبدو غريبًا ولكنه ليس لذلك بأقل صدقًا ويقينًا .

(25)

وسنشرح هنا هذه القضية التي يبدو أننا نغامر بها وذلك بضرب مثل الغاية منه أن نبين أننا ننظر إلى القوانين التي نكتشفها في موضوعات العيان الحسي - لا سيا عندما نعترف بأنها ضرورية - على اعتبار أنها القوانين التي وضعها الذهن في هذه الموضوعات ، مع أنها من جهة أخرى تماثل في كل شيء القوانين الطبيعية التي ننسبها إلى التجربة .

(26)

فعندما نمتحن خواص الدائرة التي تجعل منها شكلا يجمع في ذاته عدة تعينات إعتبارية للمكان وتخضع لقانون كلي ، فلا يمكننا إزاء ذلك أن ننسب إلى هذا الشيء الهندسي كيانًا طبيعيًا . كذلك فالخطان المتقاطعان والقاطعان للدائرة في اتجاه ما ينقسمان دائمًا بانتظام بحيث إن المستطيل القائم على قطاعات الواحد يساوي تمامًا المستطيل القائم على قطاعات الخط الآخر . وإني أتساءل إذًا : «هل يوجد هذا القانون في الدائرة أم في الذهن ؟» . أي هل يتضمن هذا الشكل في ذاته ، بغض النظر عن الذهن أساس هذا القانون ؟ أم أن الذهن الذي أقام هذا الشكل بحسب تصوراته (أي تساوي الأقطار) قد أدخل في الوقت نفسه قانون تقاطع الأوتار بسبة هندسية في الشكل ؟ ونحن نلاحظ فورًا – حين نقوم بالبحث عن أدلة نستدل بها على هذا القانون – أنه لا يمكن استنباطه إلا من الشرط الذي أقام عليه الذهن بناء هذا الشكل ونعني به تساوي الأقطار . ولنتوسع الآن في دراسة هذا التصور حتى نتابع بعيدًا وحدة الخواص المختلفة للأشكال الهندسية التي تخضع لقوانين مشتركة ؛ ولننظر إلى الدائرة بوصفها قطاعًا مخروطيًا يخضع بالتالي لنفس الشروط الأساسية التي يخضع لها بناء القطاعات المخروطية الأخرى ؛ وسنجد أن جميع الأوتار التي تتقاطع داخل هذه الأشكال ، القطع الناقص البيضاوي والقطع المكافىء ، والقطع الزائد يكون

تقاطعها على نحو يجعل المستطيلات المتكونة عن قطاعتها في نسب متساوية مع أنها غير متساوية . وقد نسير أبعد شوطًا من ذلك حتى نصل إلى النظريات الأساسية في علم الفلك الطبيعي ؛ وهنا نجد قانونًا طبيعيًا يتحقق في الطبيعة المادية كلها وهو قانون الجاذبية المتبادلة وقاعدته أن تأثير الجاذبية يتناسب تناسبًا عكسيًا مع مربع المسافات وأنها تتناقص بنفس النسبة التي تتزايد بها السطوح الكروية التي تمتد فيها قوتها ، وهذا يبدو لازمًا بالضرورة عن طبيعة الأشياء نفسها ، ومن الممكن عادة معرفته قبليًا . لكن مهما كانت أصول هذه القاعدة البسيطة التي تقوم على نسبة السطوح الكروية المتباينة الأقطار ، فالنتيجة مع ذلك تكون عظيمة جدًا إذا نظرنا إلى تنوع انسجامها وانتظامه بحيث إن جميع مدارات الأفلاك الممكنة تتكون أساسًا من القطاعات المخروطية . وينتج من ذلك أيضًا أن بين هذه المدارات نسبة «معينة» ، بحيث إننا لا يمكن أن نتصور قانونًا آخر للجاذبية غير قانون التناسب عكسيًا مع مربع المسافات يمكن أن ينطبق على نظام العالم .

إذًا فهذه الطبيعة تستند إلى القوانين التي يعرفها الذهن قبليًا وخاصة بواسطة المبادىء الكلية التي يتعين بها المكان . والآن أضع السؤال الآتي : هل هذه القوانين الطبيعية موجودة في المكان ويحصلها الذهن بالكشف عن المفهوم الخصب للمكان ، أم أنها موجودة في المكان ويحصلها الذهن بالكشف عن المفهوم الخصب

للمكان ، أم أنها موجودة في الذهن وفي الطريقة التي يتعين بها المكان بحسب شروط الوحدة التركيبية التي تنتهي إليها هذه التصورات ؟ إن المكان شيء متجانس جدًا وبالنسبة إلى جميع صفاته الخاصة ، شيء لا متعين بحيث إنه لا يمكن أن يكون كنزًا من القوانين الطبيعية . وعلى العكس فإن الذهن هو الذي يعين المكان في صورة الدائرة وفي الشكل المخروطي والكروي من حيث إنه يتضمن في ذاته أساس وحدة بناء هذه الأشكال . وهكذا فإن صورة العيان الكلية البسيطة التي تسمى المكان هي الحامل substratum لجميع العيانات التي من الممكن أن تتعين بالنسبة إلى الموضوعات الخاصة ، وهي تتضمن حقًا شرط إمكان وتنوع هذه العيانات ومع ذلك فإن وحدة الموضوعات لا تتعين فقط إلا بالذهن وحقًا بحسب الشروط الملازمة لطبيعته الخاصة ؛ وهكذا يكون الذهن إذًا هو مصدر النظام الكلي في الطبيعة ، ونظرًا إلى أنه يدرج كل الظواهر تحت قوانينه الخاصة ، وبذلك تتقوم به التجربة (من حيث صورتها) قبليًا وبواسطتها يخضع بالضرورة لقوانينه كل ما ينبغي أن يعرف تجريبيًا ذلك لأننا لا نتناول بالبحث طبيعة الأشياء في ذاتها المستقلة عن شروط قوتنا الحساسة وعن شروط الذهن ، إنما نحن نتناول بالبحث هنا الطبيعة بوصفها موضوعًا للتجربة الممكنة ؛ وحين يجعلها الذهن ممكنة فهو في الوقت نفسه يفرض أن عالم الحواس إما أن يكون طبيعة وإما شيئًا لا يمكن أن يكون موضوعًا للتجربة .

(27)
تذييل لعلم الطبيعة المجرد في نسق المقولات .

لن يتمنى الفيلسوف شيئًا أفضل من أن يكون قادرًا على استنباط مختلف التصورات والمبادىء التي بدت له متفرقة من قبل عند استعمالها في العيان ، من مبدأ قبلي واحد ، وأن يجمعها هكذا في معرفة واحدة . إن الفيلسوف كان يعتقد في بداية الأمر أننا قد جمعنا هنا الراسب كله الناتج عن عملية تجزيد ما ، ثم بعد مقارنته بالمعارف الأخرى قد تبين لنا أنه يكون جنسًا خاصًا من المعرفة ، إنما لم يكن هذا الراسب غير مجرد تجمع aggrégat والآن فهو يعلم أن هذه الكمية بالضبط من التصورات والمبادىء وبلا زيادة أو نقصان هي وحدها التي يمكن أن تكون هذا الصنف من المعرفة ، وهو يتعرف بضرورة قسمتها أي بضرورة المفهوم[12] ، والآن أصبح هذا الفيلسوف لأول مرة صاحب مذهب . إن عملية استخراج التصورات من المعرفة المشتركة ، تعني تلك التصورات التي لا تقوم أساسًا على أية تجربة خاصة والتي نجدها مع ذلك في كل معرفة للتجربة باعتبار أنها تكوّن من جهة ما الصورة البسيطة لاتساقها ، لاتتطلب من التفكير ومن البصيرة أكثر مما تتطلبه عادة عملية استخراج قواعد الاستعمال الصحيح للألفاظ من اللغة وجمع العناصر التي يتألف منها علم النحو (مما يجعل العمليتين متقاربتين جدًا)، لكن من

غير أن نبين السبب الذي من أجله تحتفظ اللغة بهذا الطابع الشكلي المعين لا ذاك ، وعلى الأقل من غير أن نبين لم نجد بصفة عامة مثل هذا العدد من التعينات الشكلية بلا زيادة أو نقصان .

وكان أرسطو قد جمع عشرة تصورات أولية مجردة من هذا النوع تحت اسم المقولات(13) ، ولقد وجد نفسه مضطرًا فيا بعد لأن يلحق بهذه المقولات التي تسمى أيضًا المحمولات خمسة محمولات بعدية(14) متضمنة جزئيًا في المقولات الأخرى (مثل المتقدم ، معًا ، الحركة) ؛ ولقد كان من الممكن أن نعد هذه القائمة المشوشة إشارة تفيد الباحث في المستقبل ، لكن لا يمكن اعتبار أن هذه القائمة قد بنيت على أساس فكرة نميت على نحو طبيعي خليق بالإطراء ؛ ولهذا السبب فإن التقدم الفلسفي قد دفعنا إلى رفض هذه القائمة باعتبارها عديمة النفع تمامًا .

ويحفص العناصر المجردة (التي ليس فيها شيء تجريبي) في المعرفة الإنسانية ، قد نجحت لأول مرة بعد تأملات طويلة في تمييز وفصل التصورين الأوليين المجردين (المكان والزمان) عن تصورات الذهن بصورة يقينية . وهكذا قد استثنيت من هذه القائمة المقولات السابعة والثامنة والتاسعة . أما المقولات الأخرى فلم تفدني لأني لم أجد فيها أي مبدأ يسمح لي بتقدير الذهن بتمامه وأن أعين بصورة كاملة وبكل دقة جميع وظائفه التي تصدر عنها تصوراته المجردة .

ولكي أستنبط مثل هذا المبدأ كنت أبحث عن عملية من عمليات الذهن تحتوي في ذاتها على جميع العمليات الأخرى ، ومن جهة أخرى لا تتميز عنها إلا بالتغيرات المختلفة أو بالأزمنة المختلفة ، وتخضع متكثر التمثلات لوحدة التفكير عمومًا ؛ ولقد وجدت إذ ذاك أن عملية الذهن هذه هي عبارة عن الحكم واستطعت عندئذ أن أستعين بالعمل الذي قد اكتمل على أيدي المناطقة ولم يكن أبدًا منزهًا عن الخطأ فوضعت جدولا كاملا لوظائف الذهن المجردة التي لم تتعين بالنسبة إلى أي موضوع .

وأخيرًا كنت أردّ وظائف الحكم هذه إلى الموضوعات عمومًا أو بالأحرى إلى الشرط الذي تتعين به الأحكام بوصفها صحيحة موضوعيًا ؛ ولقد استنتجت من هنا تصورات الذهن المجردة ولم أشك أبدًا أن هذه التصورات هي وحدها بلا زيادة أو نقصان التي يمكن أن تتألف منها كل معرفة للأشياء بواسطة الذهن المجرد . ولما كنت فعلا قد أطلقت عليها إسمًا قديمًا هو المقولات فإني قد احتفظت باسم المحمولات لأطلقه على كل التصورات التي يمكن استنباطها بكامل عددها من هذه المقولات ، وذلك إما عن طريق ارتباطها المتبادل أو عن طريق ارتباطها بصورة الظاهرة المجردة (المكان والزمان) ، أو ارتباطها بمادتها من حيث إنها لم تتعين بعد عن طريق التجربة (وهو موضوع الإحساس بعامة) ، لإدراجها في نسق الفلسفة المتعالية (الترنسندنتالية) الذي يجب وضعه ، وهو الغاية التي قد لا نهتم بها إلا في نقد العقل نفسه .

وأهم ما يتميز به ذاتيًا نسق المقولات ، أي ما يميزه من هذه القائمة المشوشة القديمة التي كانت تتقدم المعرفة من غير أن تستند إلى أي مبدأ ، وما يحقق له أيضًا مكانة في الفلسفة هو أنه يعين الدلالة الحقيقية لمعاني الذهن المجردة وكذلك شرط استخدامها بواسطة المقولات . إذ بدت عندئذ أنها ليست في ذاتها غير وظائف منطقية وهي لهذا لا تضع أقل تصور للشيء في ذاته لأنها نفسها في حاجة فعلا إلى أن تقوم على العيان الحسي . ولن تفيدنا عندئذ إلا في تعيين الأحكام التجريبية وهي أحكام لا متعينة ومتساوية بالنسبة إلى وظائف الحكم ، وتعطيها بذلك قيمة كلية وتجعل بواسطتها أحكام التجربة عمومًا ممكنة .

ولم تخطر بال أول مصنف للمقولات ولا بال أي شخص من بعده هذه الفكرة عن طبيعة المقولات التي يقتصر في الوقت نفسه استخدامها على التجربة وحدها ؛ ومع ذلك فبدون هذا التصور (الذي يلزم بكل دقة عن اشتقاقها واستنباطها) تكون هذه المقولات عديمة النفع تمامًا ، ومجرد قائمة حقيرة من الأسماء لا تفسير لها ولا توجد أية قاعدة لاستعمالها . ولو كانت هذه الفكرة موجودة عند الفلاسفة القدماء فلا شك أن كل دراسة للمعرفة المجردة للعقل وهي التي تعرف باسم الميتافيزيقا والتي أفسدت عددًا كبيرًا من العقول السليمة طوال أجيال عديدة ، كانت ستتخذ صورة مختلفة تمامًا يستنير العقل الإنساني بها ولا

يهلك كما حدث له عندما انصرف إلى الحيل الغامضة والتافهة التي جعلته غير صالح للعلم الحقيقي .

إن نسق المقولات ينسق بدوره كل دراسة عن كل موضوع من موضوعات العقل المجرد ونستفيد منه تعليمًا لا يمكن أن نتشكك فيه أبدًا وهو الخيط الموصل إلى معرفة طريقة التفكير الفلسفي ومعرفة أوتاد (أو مقاييس) البحث حتى يكون مكتملاً ؛ ذاك لأن أزمنة التفكير الذهني التي ينبغي أن يندرج تحتها كل تصور مستغرقة في هذا النسق . وعلى هذا النحو قد تصورنا جدول المبادىء الذي لا يضمن لنا اكتماله إلا نسق المقولات . ونحن نجد في قسمة التصورات التي يجب أن تتجاوز الاستعمال الفسيولوجي للذهن (النقد صفحة 344 و415)[15] نفس الخيط الموصل ، وبما أنه يجب أن يمر بنفس النقط الثابتة المتعينة قبليًا في الذهن الإنساني ، فإنه يرسم باستمرار دائرة مغلقة . وهو لا يدع لنا مجالا للشك في أي موضوع للذهن المجرد أو للعقل المجرد من حيث إنه يجب أن يوزن بميزان فلسفي وبحسب المبادىء القبلية يمكن أن يعرف على هذا النحو بصورة كاملة . حتى إنني لم أمتنع عن العمل بهذا التوجيه وأنا أضع هذه القسمة التي تعد من أكثر القسمات الأنطولوجية تجريدًا أعني التفصيل المتعدد لتصور «شيء ما» و«أي شيء» وأن نحقق بها التفصيل جدولا منظمًا وضروريًا (نقد العقل المجرد صفحة 292)[16] . وهذا النسق نفسه هو ككل نسق حقيقي يقوم على مبدأ كلي ، له

فـائـدة لم نقـدرهـا حتى الآن حق قـدرهـا ، إذ أنـه يستبعـد كل التصـورات التي من جنس آخر والتي يمكن أن تنـــدس بين تصـورات الـذهن المجردة ويضـع كل معرفـة في مكانهـا . وهـذه التصورات التي أطلقت عليهـا اسم تصورات التـأمـل (concepts de réflexion) والتي أدرجتهـا أيضًـا في هـذا الجـدول بواسطـة الخيـط الموصل للمقولات ، تختلـط في العلم الأنطولـوجي بغير إذن وبغير دعوى مشروعـة مع تصورات الـذهن المجردة ، مع أنهـا التصورات التي تفيد الترابـط وبـالتـالي فهي تصورات الموضوع نفسـه . أمـا التصورات الأخرى فهي تصورات تفيد في المقارنـة البسيطـة بين التصورات المعطاة لنا من قبل . ومن ثم فإن لهـا طبيعـة مختلفـة وأيضًـا طريقـة مختلفـة للاستعمال ؛ وإن القسمـة المضبـوطـة التي أجريتها على هذه التصورات (النقـد صفحـة 260)[17] تبرئهـا من هذا الخلط . وإن فائـدة هـذا الجـدول المنفصل للمقولات لتتضح لنـا بصـورة أقـوى إذا فصلنـاه كما سنفعـل فيما بعــد عن جــدول تصورات العقل المتعالية لأن طبيعتها وأصلها يختلفـان تمـامًـا عن طبيعة وأصل تصورات الـذهن (وبنـاء على ذلـك يجب أن تكون لها صورة أخرى مختلفة تمامًا) ؛ وهذا التميز الضروري جـدًا بينهما لم يتحقق في أي نسق ميتافيزيقي حتى الآن ولذلك فإننا نجد أن أفكار العقل المجرد تختلط مع تصورات الـذهن كإخوة وأخوات في أسرة واحدة ؛ وما كان من الممكن أن نتجنب هـذا الخلـط لأننـا كنا لا نملك بعد نسقًا مميزًا للمقولات .

(1) من رأي بنو إردمان أنه يجب أن نقرأ mit diesen بدلا من mit dieser ، إشارة إلى الموضوعات . انظر مقال هاملان في الحولية الفلسفية Année Philosophique سنة 1903 صفحة 120 .

(2) أقول صراحة إن هذه الأمثلة لا تمثل أمامنا أحكام الإدراك الحسي التي يمكن أن تصبح أحكامًا للتجربة حتى لو أضفنا إليها تصورًا من تصورات الذهن ؛ فهي تنتمي إلى القوة الحساسة التي يعترف كل شخص منا بأنها ذاتية وبالتالي فلا يمكن أن تحمل على الموضوع . وهكذا إذًا لا يمكن أبدًا أن تصبح هذه الأحكام أحكامًا موضوعية : وبذلك أردت أن أعطي هنا مثلا بصفة مؤقتة في الحكم الذي ليست له غير قيمة ذاتية ولا نجد سببًا يجعل له قيمة كلية ضرورية وبالتالي يجعله متعلقًا بالموضوع . وسنذكر في الإشارة التالية أمثلة عن أحكام الإدراك الحسي التي تصبح بفضل تصور الذهن لها أحكامًا للتجربة .

(3) ونحن نضرب المثل الآتي لكي نفهمه بسهولة : إذا سقطت أشعة الشمس على الحجر . سخن الحجر . وهذا مجرد حكم للإدراك الحسي ليست فيه أية ضرورة مهما كان عدد المرات التي أدرك أنا أو غيري من الناس فيها هذه الظاهرة : إننا قد اعتدنا على وجود هذا الترابط بين الإدراكات الحسية إما إذا قلت الحجر يسخن بأشعة الشمس ، فأنا أضيف هنا التصور العقلي للعلة إلى الإدراك الحسي وبذلك أربط بالضرورة تصور الحرارة بتصور ضوء الشمس ، وهكذا يصبح الحكم التركيبي حكمًا صحيحًا صحة كلية وبالضرورة حكمًا موضوعيًا كما يصبح حكم الإدراك الحسي حكمًا للتجربة .

(4) أنا أفضل أن أسمي هكذا الأحكام التي نطلق عليها عادة في المنطق اسم الأحكام الجزئية particularia مما يدل على أنها ليست كلية . ولكن إذا ابتدأت من الوحدة (في الأحكام الخاصة) وتدرجت هكذا إلى الجملة ، فلا يمكن أن أضيف أية نسبة إلى الجملة ؛ فأنا أفكر في الكثرة وحدها بدون الجملة ، ولا أفكر في استبعاد الجملة . والتمييز بينهما ضروري إذا كان يجب أن تكون الأوقات المنطقية هي أساس التمييز بين تصورات الذهن المجردة ، أما عن طريقة استخدامها في المنطق فيمكن أن نهتدي في ذلك بالاستعمال القديم لها .

(5) لكن كيف نوفق بين هذه القضية التي تقول بأن أحكام التجربة يجب أن تشتمل على الضرورة في تركيب الإدراكات الحسية والقضية التي دافعت عنها كثيرًا والتي تنص

بأن التجربة كمعرفة بعدية لا تمدنا إلا بالأحكام العارضة ؟ وعندما أقول إن التجربة تخبرني بشيء ما فأنا لا أنظر في الحقيقة إلا إلى الإدراك الحسي الذي تحتويه ؛ فمثلا الحرارة هي نتيجة سقوط أشعة الشمس على الحجر ، فإن قضية التجربة تكون على هذا القياس دائمًا عارضة . وإذا كانت سخونة الحجر تنتج بالضرورة من سقوط أشعة الشمس عليه فهذا بالتأكيد متضمن في حكم التجربة (بفضل تصور العلة) ، إنما أنا لا أعرف ذلك من التجربة ، لأن التجربة على العكس تنتج عن إضافة تصور الذهن (تصور العلة) إلى الإدراك الحسي . لكن كيف يحصل انضياف الإدراك الحسي إلى التصور ؟ ونحن نرجع في ذلك إلى ما جاء في كتاب النقد في الجزء الخاص بالحكم الترنسندنتالي صفحة 137 وما يليها (طبعة كيرباخ صفحة 142 وما يليها وهرتشتين صفحة 140 وما يليها)

(6) لا يمكن فهم الفقرات الثلاث التالية إلا بكل صعوبة إذا كنا لانستعين في الوقت نفسه بما ورد في كتاب النقد عن المبادىء وهي تفيد على العموم في إدراك الفكرة العامة وتركيز انتباهنا على النقط الرئيسية .

(7) علاقة الظواهر بالتجربة عمومًا .

(8) يكون للحرارة أو يكون للضوء ... الخ نفس الدرجة العالية في مكان ضيق أو مكان واسع ؛ وبالمثل فإن التمثلات الباطنة مثل الألم والشعور لا تقل شدتها على العموم سواء دامت وقتًا قصيرًا أو طويلاً . وهكذا يكون للكمية نفس المقدار الكبير في النقطة وفي اللحظة كما في المكان مهما كان واسعًا وفي الديمومة مهما كان دوامها . إن الدرجات إذن لا تزداد في العيان ؛ بل في الإحساس البسيط بها أو هي تزداد بوصفها الكم الأساسي الذي يقوم عليه العيان ولا يمكن تقدير كمها إلا بنسبة الواحد إلى الصفر أي من حيث إن كل إحساس يمكن أن ينخفض بالتدريج بعدد لا متناهي من الدرجات الوسيطة حتى يختفي ، أو أنه في وقت ما يبدأ من الصفر ثم يزداد تدريجيًا في عدد لانهائي من اللحظات حتى درجة إحساس معينة (الدرجة هي الكيفية المضافة إلى الكم) .

(9) كيرباخ صفحة 142 وما يليها و صفحة 217 وما يليها ؛ وهرتنشتين صفحة 140 و205 .

(10) ولا نقول العالم العقلي (كما يقال عادة) ؛ وفعلا فإن المعارف التي نكتسبها عن

طريق الذهن يقال عنها إنها عقلية مع أنها تنطبق أيضًا على العالم المحسوس ؛ إنما نحن نقول عن الموضوعات إنها معقولة إذا كنا لا نستطيع تمثلها إلا بواسطة الذهن ، وإذا كان لا يطابقها العيان الحسي أبدًا . لكن لما كان هناك ثمت عيان ممكن يطابق كل موضوع فلا بد وأن نتصور أن هناك ذهنًا قادرًا على العيان المباشر للأشياء ، لكن ليست عندنا أقل فكرة عن مثل هذا الذهن ولا بالتالي عن الكائنات المعقولة التي سينطبق عليها .

(11) ولقد توصل كروزيوس (أ) Crusius إلى حل وسط وهو أن العقل الذي لا ينخدع ولا يخدع قد غرس أصلا هذه القوانين في عقولنا . لكن لما كانت هناك مبادىء خداعة تتسلل إلى عقولنا في أوقات كثيرة – ونجد أمثلة كثيرة عنها في نسقه الفلسفي – فإن مبدأ هذا الرجل يكون استعماله خطرًا بما أنه ليست عندنا أدلة يقينية نميز بها بين الأصل الصادق والكاذب لهذه المبادىء ولا نعرف أية طريقة أكيدة نميز بها بين إلهام روح الحق وإلهام أبي الكذب .

ملاحظة (أ) كريستيان كروزيوس (1715–1775) فيلسوف ألماني اشتهر بمعارضته لفلسفة لبنتس وفولف .

(12) Compréhension

(13) الجوهر – الكيف – الكم – الإضافة – أن يفعل – أن ينفعل – متى – أين – الوضع – له .

(14) المتقابل – المتقدم – معًا – الحركة – الجدة .

(15) كيرباخ صفحة 295 و346 ؛ هرتنشتين صفحة 275 و298 إن المبادىء التي تتجاوز هذا الاستعمال الفسيولوجي هي الأفكار المتعالية .

(16) كيرباخ صفحة 260 وهرتنشتين صفحة 243 . إذا كنا نستخدم جدولا للمقولات فمن الممكن أن نبدي عليه هذه الملاحظات المختلفة المفيدة ؛ فمثلا : (1) المقولة الثالثة تجمع في تصور واحد المقولتين الأولى والثانية ؛ (2) في مقولة الكم والكيف لا نجد إلا انتقالا واحدًا من الوحدة إلى الجملة أو من لا شيء إلى العدم (لذلك يجب أن يكون تصنيف مقولات الكيف على هذا النحو : الواقع ، النهاية ، النفي المطلق) بغير تصورات مضافة (correlata) أو مقابلة (opposita) كما هو الحال في تصورات الإضافة والجهة ؛ (3) كما أن الأحكام الحملية هي أساس كل الأحكام الأخرى بحسب

ترتيبها المنطقي كذلك فإن مقولة الجوهر هي أساس كل تصورات الأشياء الواقعية ؛ (4 لما كانت الإضافة في الحكم ليست محمولا خاصا فإن تصورات الإضافة كذلك لا تضيف تعينًا ما إلى الأشياء .. الخ . ومثل هذه الاعتبارات كلها لها فائدة كبيرة . وإذا أحصينا عدا ذلك المحمولات التي يمكن استخلاصها من كل أنطولوجية جيدة ontologiebonne (مثل أنطولوجيا بومجارتن) وإذا رتبناها أصنافًا تحت المقولات وبدون أن نهمل في تحليل كل التصورات تحليلاً كاملا بقدر الإمكان ، فإن هذا التحليل الملحق بها يضيف إلى الميتافيزيقا جزءًا تحليليًا خالصًا لا نجد فيه أية قضية تركيبية يمكن أن نجدها في الجزء الثاني (الجزء التركيبي) . وهذا الجزء الأول يكون نافعًا فقط بالنظر إلى دقته وكماله ، إنما فضلا عن ذلك نجد في تنسيقه لمسة من الجمال .

(17) كيرباخ صفحة 239 وهرتنشتين صفحة 225 .



(1)

لم تكن الرياضة البحتة ولا علم الطبيعة المجرد في حاجة إلى الاستنباط الذي قدمناه سالفًا نظرًا لما يختصان به من أمن ويقين ؛ وذلك لأن العلم الأول يستند إلى بداهته الخاصة ؛ أما الثاني فإن كان ناتجًا عن مصادر الذهن الخالصة إلا أنه مع ذلك يستند إلى التجربة ويتطلب منها إثباتًا دائمًا ؛ ولا يمكنه أن يستند أو أن يتخلى تمامًا عن شهادة التجربة إذ أنه مع كل يقينه هذا وبوصفه فلسفة لا يتساوى مع العلم الرياضي أبدًا . وهذان العلمان لم يكونا إذًا في حاجة إلى هذا البحث لفائدتهما الخاصة ، بل لفائدة علم آخر يختلف عنهما تمامًا وهو الميتافيزيقا .

إن الميتافيزيقا تتناول غير تصورات الطبيعية التي تنطبق في كل وقت عل التجربة ، تصورات العقل المجردة التي لا يمكن أبدًا أن تعطى لنا في أية تجربة ممكنة ؛ أي هي تتناول التصورات التي لا تكشف أية تجربة عن حقيقتها الموضوعية (نعني أنها ليست مجرد أوهام للخيال) ، كما أنها تتناول الأحكام التي لاتؤكد التجربة صدقها أو كذبها ؛ وفضلا عن ذلك فإن هذا الجزء من الميتافيزيقا

هو حقًا الجزء الذي يؤلف غايتها الذاتية وكل شيء عدا ذلك ليس إلا وسيلة لتحقيق هذه الغاية ؛ وهكذا فإن هذا العلم من أجل فائدته الخاصة في حاجة إلى استنباط من هذا القبيل .

والسؤال الثالث المقترح الآن يتعلق إذًا بشكل ما بجوهر الميتافيزيقا نفسه وبطابعها الخاص ، نعني أنه يتعلق بتخصيص العقل لدراسة العقل نفسه ، ويتعلق بالمعرفة الموضوعية المزعومة التي تصدر مباشرة عن العقل الذي يحضن تصوراته الخاصة من غير أن يكون في حاجة ضرورية إلى التجربة أو على العموم من غير أن يتوصل إليها عن طريق التجربة[1] .

وطالما أننا لا نجد حلا لهذه المسألة فلن يرضى العقل عن نفسه أبدًا ، لأن الاستعمال التجريبي الذي يقتصر عليه الذهن المجرد لا يحقق غاية العقل الخاصة . وكل تجربة خاصة ليست إلا جزءًا من الكرة الكاملة التي تحدد مجال العقل ، أما جملة التجارب الممكنة فهي على جهة الإطلاق ليست نفسها تجربة ، ومن ثم فهذه المسألة هي مسألة ضرورية في نظر العقل ويلزم لمجرد تمثلها استخدام تصورات أخرى مختلفة تمامًا عن تصورات الذهن المجردة . ويكون استعمالها استعمالا محايثًا صرفًا ، أي أنها تصورات تحمل على التجربة بقدر ما تكون هذه التجربة معطاة لنا ، بينما تصورات العقل تحمل على التجربة الكاملة أي على الوحدة الشاملة الجامعة لكل تجربة ممكنة ، وهي بذلك تتجاوز حدود كل تجربة معطاة لنا وتصبح مفارقة لها أو عالية .

إذًا فلما كان الذهن في حاجة إلى المقولات من أجل التجربة ، فكذلك العقل يشمل في ذاته مبدأ الأفكار أعني التصورات الضرورية التي لا يمكن مع ذلك أن يكون موضوعها معطى لنا في أية تجربة . إن هذه الأفكار مبثوثة في طبيعة العقل تمامًا مثل المقولات في الذهن . وإذا كان لها ثمت مظهر يمكن أن يغرينا بسهولة فإن هذا المظهر لا مناص منه مع أنه من الممكن تمامًا أن نمنع هذا المظهر من أن ينقلب إلى خداع وهمي.

ولما كان كل مظهر هو عبارة عن النظر إلى المبدأ الذاتي للأحكام على اعتبار أنه مبدأ موضوعي فإن معرفة العقل لنفسه في استعماله المفارق (الفائض) هي وحدها التي تقينا شر التهافت الذي يقع فيه العقل حين يخطىء في تحديد غايته فينسب إلى الشيء في ذاته بطريقة عالية ما يتعلق بذاته خاصة وباتجاهه في كل استعمال محايث .

(2)

إن عملية تمييز الأفكار أي تصورات العقل المجردة من المقولات أو تصورات الذهن المجردة بوصفهما معرفتين مختلفتين تمامًا في نوعيهما وأصلهما واستعمالهما ، هي عملية مهمة جدًا هنا لكي يقوم على أساسها العلم الذي يجب أن يحتوي على نسق ينسق كل هذه المعارف القبلية ، ومن غير هذا التمييز تكون الميتافيزيقا مستحيلة على الإطلاق ، أو على أكثر تقدير لن تكون غير محاولة غير

سليمة تشبه محاولة لمام الورق الذي يريد أن يصنع من قطع وقصاصات الورق قصرًا ، من غير أن يكون له أي علم بالمواد التي تستعمل في البناء ومن غير أن يعرف إذا كانت تفيد في هذا الاستعمال أو ذاك . وإذا كان نقد العقل المجرد لا يفيد إلا في توضيح هذا التمييز لأول مرة ، فإنه بذلك يكون قد أسهم في توضيح تصورنا وفي توجيه بحثنا في مجال الميتافيزيقا على نحو أقوى وأفضل بكثير من كل المحاولات العقيمة التي قاموا بها حتى الآن لكي يجدوا حلا شافيًا ومرضيًا للمسائل العالية المتعلقة بالعقل المجرد . إنما لم يخامرهم الشك أبدًا في أننا في الميتافيزيقا نكون في مجال آخر غير مجال الذهن ، فكانوا يعدون بالجملة تصورات الذهن مع تصورات العقل كما لو كانوا من نفس النوع الواحد .

(3)

وكل معارف الذهن المجردة لها هذا الطابع الخاص وهو أنها تتألف من تصورات تظهرها التجربة ومن مبادىء تؤكدها التجربة . أما معارف العقل العالية فهي على العكس لاتظهر أفكارها في التجربة ولا يمكن أبدًا أن تؤكد التجربة أو أن تنقض قضاياها . إذًا فالخطأ الذي يمكن أن يندس فيها لا يمكن اكتشافه بوسيلة أخرى غير العقل المجرد ؛ وهذه مهمة شاقة جدًا لأن هذا العقل نفسه يكون بواسطة أفكاره هذه جدليًا بالطبع ، ولأن هذا المظهر الذي لا مفر منه لا يلتزم العقل بحدوده المضبوطة

في البحث الموضوعي والدوجماطيقي عن الأشياء، بل فقط في البحوث الذاتية التي يجريها العقل نفسه بوصفه مصدرًا للأفكار.

(4)

وكان دائمًا اهتمامي الأكبر في كتاب نقد العقل المجرد ألا أتبين فقط كيف يمكنني أن أميز بعناية بين جهات المعرفة ، بل وأيضًا كيف يمكن أن أشتق كل التصورات التي تخص كل جهة منها من مصدرها المشترك ، حتى يمكن بعد معرفة هذا الأصل أن أحدد بثقة كيفية استعمالها . وفضلا عن ذلك أن تتحقق لي هذه المزية التي لم يعرف قدرها أحد حتى الآن مع أنها مزية عظيمة جدًا ، وهو أن أعرف قبليًا وبالتالي بواسطة المبادىء هل إحصاء وتصنيف وحد التصورات كلها قد تم بصورة كاملة أم لا ؟ وبغير ذلك فكل نسق نصادفه في الميتافيزيقا لن يكون غير قائمة مشوشة لا ندري أبدًا هل نكتفي بها أم ينقصها شيء ما في موضع ما . والحق يجب أن يقال إننا لا نجد هذه المزية إلا في الفلسفة المجردة وفضلا عن ذلك فهي ما تتميز ماهيتها به .

ولما وجدت أن أصل المقولات يرجع إلى الوظائف الأربع لأحكام الذهن فلقد أصبح من الطبيعي أن أبحث عن أصل الأفكار في وظائف الاستدلال الثلاث . وفعلا لما كانت التصورات العقلية (الأفكار المتعالية) معطاة لنا فلا يمكن أن نجدها – اللهم إلا إذا اعتبرناها فطرية في العقل – إلا في عملية

الاستدلال العقلي هذه . ومن حيث إنها لا تختص إلا بالصورة فقط فهي تكوِّن العنصر المنطقي في الاستدلالات ، أما من حيث إنها تمثل أحكام الذهن من جهة ما تتعين بالنسبة إلى الصورة القبلية أيًا كانت ، فهي تكون التصورات المتعالية في العقل المجرد .

إن التميز الصوري بين الاستدلالات يجعل من الضروري قسمتها إلى حملية وإلى شرطية متصلة ومنفصلة . وتصورات العقل التي تبنى عليها تحتوي إذًا أولا على فكرة الذات الكاملة (الجوهرية) ، وثانيًا على فكرة المسلسلة الكاملة للشروط وثالثًا على تعيين فكرة المجموع الكامل للممكن[2] والفكرة الأولى نفسية «سيكولوجية» والثانية كونية «كوزمولوجية» والثالثة لاهوتية «ثيولوجية» ، ولما كانت كلها مصدرًا للجدل كل واحدة على طريقتها فمن هنا انقسم جدل العقل المجرد إلى ثلاثة أقسام المغالطة والمناقضة ومثال العقل المجرد ؛ وهذه القسمة تضمن لنا ضمانًا مطلقًا بأن تكون كل مزاعم العقل المجرد ممثلة هنا بكامل عددها لا ننتقض منها شيئًا لأننا نقيس هنا ملكة العقل التي تصدر عنها هذه الأفكار بتمامها وكمالها .

(5)

ويجب أن نلاحظ في هذه الاعتبارات بصفة عامة أن أفكار العقل هي بخلاف المقولات فلا فائدة من استعمال الذهن لها

بالنسبة إلى التجربة ؛ وأنه من الممكن حتى أن نستغنى عنها ، وفضلا عن ذلك فهي تتعارض مع قواعد المعرفة العقلية للطبيعة وهي تقف عقبة أمامها بالرغم من أنها ضرورية لتحقيق غاية أخرى سنعينها فيما بعد . فبالنسبة إلى تفسير ظواهر النفس فإنه على السواء أن نعرف هل هي جوهر بسيط أو لا ؛ لأننا لا نستطيع أبدًا بواسطة أية تجربة ممكنة أن نجعل تصور الكائن البسيط تصورًا محسوسًا ومن هنا تصورًا معقولا في العيان ؛ وهكذا فإن هذا التصور لن يفيدنا بشيء على الإطلاق إذا ما أردنا أن نكشف عن علة للظواهر ولا يمكن أن نستخدمه كمبدأ لتفسير كل ما يأتينا من قبل التجربة الظاهرة أو الباطنة . والأفكار الكوزمولوجية عن بدء العالم أو عن قدمه (قبل البدء بحسب الزمان) لا نجدها أكثر نفعًا في تفسير أي حادثة في العالم نفسه . وأخيرًا يجب أن نعمل بقاعدة صحيحة في فلسفة الطبيعة ، فنمتنع عن تفسير نظام الطبيعة بوصفه صادرًا عن إرادة الكائن الأسمى لأن هذا التفسير لا يدخل في فلسفة الطبيعة إنما هو مجرد رأي نعتبره نهاية لهذه الفلسفة . إن هذه الأفكار لها استعمال آخر يختلف تمامًا عن استعمال هذه المقولات التي بواسطتها وبواسطة المبادىء التي تنتج عنها تصبح أولا التجربة نفسها ممكنة . ومن ثم فإن تحليلنا الشاق للذهن سيبدو كله زائدًا على حاجتنا إذا كانت ليست عندنا غاية أخرى غير مجرد معرفة الطبيعة ؛ إن العقل يقوم بمهمته بكل ثقة وكما ينبغي

على الإطلاق في الرياضيات وكذلك في علم الطبيعة من غير أن يستعين بهذا الاستنباط الدقيق : وهكذا يتحد نقد الذهن مع أفكار العقل المجرد غاية تعلو على كل استعمال تجريبي للذهن وهو هذا الاستعمال الذي قلنا عنه آنفًا إنه بالنسبة إلى التجربة يكون غير ممكن ولا موضوع ولا دلالة له . ولكن على الأقل ينبغي أن يكون هناك توافق بين كل ما ينتمي إلى طبيعة العقل وما ينتمي إلى طبيعة الذهن ، فلا بد وأن تكمل طبيعة العقل طبيعة الذهن ولا يمكن أن تكون مبعثًا لقلقه أو لاضطرابه .

وها هو ذا حل هذه المسألة: إننا لا نعد من بين أفكار العقل المجرد الموضوعات الخاصة الموجودة خارجًا عن نطاق التجربة. إن العقل المجرد يلتزم بجملة استعمال الذهن في عملية ترابط التجربة. لكن هذه الجملة هي في الحقيقة جملة المبادىء لا جملة العيانات والموضوعات. ولكي يحصل العقل المجرد على تمثل معين لها فإنه يتصورها بوصفها معرفة موضوع متعين تمامًا بالنسبة إلى هذه القواعد. لكن هذا الموضوع ليس إلا فكرة تقرب بقدر الإمكان الذهن من الجملة التي تشير إليها هذه الفكرة.

(6)

ملاحظة تمهيدية لجدل العقل المجرد

لقد بينا سابقًا في الفقرتين 21 ، 22 ، أن عدم وجود أي اختلاط بين المقولات والتعين الحسي قد يقود العقل إلى التوسع

في استخدامها خارجًا عن حدود كل تجربة ، وتطبيقها على الأشياء في ذاتها ، مع أنه لم يوجد العيان الذي يمكن أن يعطيها دلالة ومعنى بصورة عينية . وهي بوصفها وظائف منطقية صرفة تمثل في الحقيقة الموضوع بصفة عامة من غير أن يكون في إمكانها أن تعطينا من نفسها تصورًا معينًا عن موضوع ما . إن الموضوعات التي تتجاوز التجربة على هذا النحو هي التي نطلق عليها اسم النومينا أو كائنات الذهن (ومن الأفضل أن نقول الفكر) المجردة ، مثل الجوهر إنما كما نتصوره بغير دوام في الزمان ، أو العلة بغير فعل في الزمان ... الخ . ونحن نمنحها حقًا المحمولات التي لا تفيد إلا في جعل التطابق بين التجربة والقوانين أمرًا ممكنًا ، ولكننا مع ذلك نرفع عنها كل شروط العيان التي تجعل وحدها التجربة ممكنة ؛ ولهذا السبب فإن التصورات تفقد من جديد كل دلالة لها .

ونحن لا نخشى أن يضل الذهن خارج حدوده من تلقاء نفسه ومن غير أن تدفعه إلى ذلك قوانين خارجية ، في حيز كائنات العقل الصرفة ، إذ لما كان العقل الذي لا يمكن أن يرضى تمامًا بأي استعمال تجريبي لقواعد الذهن لأنه استعمال مشروط دائمًا ، ولما كان يطالب بإتمام سلسلة الشروط هذه ، فإن الذهن قد يندفع خارجًا عن دائرته ، إما لكي يتمثل موضوعات التجربة في سلسلة يبلغ امتدادها حدًا لا يمكن إدراكه بأية تجربة ، أو حتى لكي يبحث (حتى تكمل السلسلة) في الخارج عن النومينا التي

يمكن أن يربطها العقل بهذه السلسلة والتي يمكن بواسطتها أن تكتمل وظيفة العقل تمامًا وقد تحرر أخيرًا في هذه المرة من شروط التجربة . وها هي هنا الأفكار المتعالية التي يمكن ترتيبها بحسب الغاية الحقيقية ولكنها الغاية المستترة التي ينتهي إليها المصير الطبيعي للعقل ، لا من أجل الوصول إلى تصورات تتجاوز حدود التجربة ، بل من أجل التوسع في استعماله التجريبي توسعًا لا حد له . ومع ذلك فإن هذه الأفكار تجذب الذهن عن طريق خداعها الذي لا مفر منه نحو الاستعمال العالي ومع أنه استعمال يقوم على الغش والخداع إلا أن الذهن مع ذلك لا يلتزم بالبقاء داخل حدود التجربة ؛ ويبقى استعمال الذهن داخل حدود التجربة بشرط أن يخضع للنظام العلمي وهذا الأمر غير يسير .

(7)

1 – الفكرة النفسية «السيكولوجية»

(نقد العقل المجرد صفحة 341 وما يليها)[3]

لقد لاحظنا منذ فترة طويلة أن ذات الجواهر كلها هي بمعناها الخاص ما يبقى منها بعد إسقاط الأعراض كلها عنها (بوصفها محمولات) ، وبالتالي فما هو جوهري يكون غير معلوم ، ولقد أبدينا الأسف على ذكائنا المحدود . ومع ذلك فيحسن بنا أن نلاحظ هنا أنه لا يجب أن نلوم الذهن الإنساني على جهله بما هو

جوهري في الأشياء ، أي لأنه لا يقدر على تعيين الجوهري في ذاته ، إنما بالأحرى أن نلومه لأنه لايريد أن يعرف ما هو جوهري بنفس الطريقة التي يتعين بها الموضوع المعطى في حين أنه مجرد فكرة . إن العقل المجرد يتطلب منا أن نجد لكل محمول الذات التي يرتبط بها ، وبعد ذلك أن نجد لهذه الذات نفسها التي أصبحت بالضرورة محمولا جديدًا ، ذاتا يرتبط بها وهكذا إلى ما لا نهاية (أو على الأقل بقدر ما يمكننا) . والنتيجة أنها لا ينبغي أن نعتبر أي شيء من الأشياء التي يمكن أن نتوصل إليها ذاتًا أخيرة إذ لا يمكن أن نتصور أبدًا الجوهري نفسه بواسطة الذهن مهما كان عمق بصيرته وحتى ولو كانت الطبيعة كلها متكشفة أمامه . إن الطبيعة النوعية للذهن تقوم على التفكير الاستدلالي في الأشياء أي على التفكير بواسطة التصورات ، وإذًا بواسطة المحمولات وحدها التي يجب أن تفتقر بالتالي دائمًا إلى الذات المطلقة . ومن ثم فإن كل الخواص الواقعية التي نعرف بها الأجسام ليست إلا أعراضًا وحتى خاصية عدم النفاذ يجب أن نتمثلها دائمًا كمجرد أثر لقوة نفتقر إلى معرفة ذاتها .

لكن يبدو أننا نمسك بهذا العنصر الجوهري في شعورنا بنفسنا (في الذات المفكرة) ، ويقينًا في العيان المباشر ؛ حقًا إن جميع محمولات الحس الباطن تعود على الأنا بوصفه ذاتًا ، ولا يمكن أن نستمر في التفكير في هذا الأنا بوصفه محمولا على أية ذات أخرى . وهكذا فإن «الجملة» تبدو في هذه الحالة ، أي فيما يتعلق

بنسبة التصورات الموضوعية كمحولات إلى الذات ، أنها تأتينا من التجربة لا بوصفها مجرد فكرة ، بل بوصفها موضوع الذات المطلقة نفسها . إنما نحن ننخدع بهذا الأصل . لأن أنا ليس تصورًا أبدًا[4] ، إنما هو فقط إشارة إلى موضوع الحس الباطن الذي لا يمكن معرفته بواسطة أي محمول ؛ وبناء على ذلك فلا يمكن أن يكون الأنا بالتأكيد محمولا على شيء آخر ، لكن لا يمكن أن يكون أيضًا تصورًا معينًا لذات مطلقة ، إنه فقط كما نجد في جميع الحالات الأخرى عبارة عن علاقة الظواهر الباطنة بذاتها غير المعلومة . ومع ذلك فنحن نقع طبيعيًا في الخطأ ؛ إذ ينتج من هذه الفكرة (المفيدة جدًا في القضاء تمامًا على كل التفسيرات المادية للظواهر الباطنة للنفس بوصفها مبدأ منظمًا) دليل موهم جدًا يستدل به من هذه المعرفة المزعومة للعنصر الجوهري في ذاتنا المفكرة ، على طبيعة هذه الذات باعتبار أن معرفة هذه الطبيعة تكون خارجة تمامًا عن مجموع التجربة .

(8)

نحن نسمي إذًا جوهر هذا الأنا المفكر (النفس) بوصفه الذات التي ينتهي إليها تفكيرنا والتي لا يمكن أبدًا أن نتمثلها كمحمول على شيء آخر ، ومع ذلك سوف يبقى تصور هذا الجوهر فارغا تماما ولا نتيجة منه ، إذا لم يكن في إمكاننا إثبات دوامه هذا ، الدوام الذي يجعل تصور الجواهر مثمرًا منتجًا في التجربة .

لكن لا يمكن أبدًا أن نستدل على الدوام من تصور الجوهر من جهة الشيء في ذاته ، إنما فقط بالنظر إلى التجربة . ولقد أثبتنا ذلك بطريقة وافية في النظير الأول للتجربة (النقد صفحة 182)[5] ؛ وإذا كان هناك أحد لا يريد أن يسلم بهذا الدليل فليحاول هو بنفسه أن ينجح في إثبات أن وجود الذات دائم على الإطلاق ، وأنها لا تتولد ولا تفنى بذاتها ولا بتأثير أي شيء في الطبيعة ، وذلك بواسطة هذا التصور للذات التي لا تحمل هي نفسها على شيء آخر . ومثل هذه القضايا التركيبية القبلية لا يمكن أبدًا إثباتها بذاتها ، لكن فقط بالنسبة إلى الأشياء من حيث هي موضوعات لتجربة ممكنة .

(9)

وإذا كنا نريد إذًا أن نستدل من تصور النفس بوصفها جوهرًا على دوامها ، فإن نتيجة هذا الاستدلال لا تنطبق على النفس إلا بالنظر إلى التجربة الممكنة ، ولا تنطبق عليها من حيث هي شيء في ذاته خارج عن كل تجربة ممكنة . إن الشرط الذاتي لكل تجاربنا الممكنة هو الحياة ؛ وبالتالي فلا يمكن أن نستنتج إلا دوام النفس في الحياة لأن موت الإنسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس موضوع التجربة ، إن لم يثبت لنا العكس وهو بالضبط موضع سؤالنا هنا . وحينئذ فلا يمكن إثبات دوام النفس إلا بالنظر إلى حياة الإنسان (وأرجو إعفائي

من ذكر الدليل) لا بالنظر إلى الزمان الذي يعقب الموت (وهذا هو بالظبط ما يعنينا هنا) إنما بالتأكيد لسبب عام وهو أن تصور الجوهر يجب اعتباره ملازمًا بالضرورة لتصور الدوام لا يمكن تصوره إلا بحسب مبدأ التجربة الممكنة ، وبالتالي بالنظر إلى هذه التجربة فقط .[6]

(10)

إذا كانت إدراكاتنا الحسية الخارجة لا تطابق فحسب ، بل ينبغي أن تطابق ثمت شيء واقعي خارج عن ذاتنا ، فذلك أيضًا ما لا يمكن أبدًا إثباته بارتباط الأشياء في ذاتها ، بل بالنظر إلى التجربة . وها هو تفسير كلامنا هذا : من الممكن جدًا إثبات أن ثمة شيئًا موجودًا خارجًا عن ذاتنا بطريقة تجريبية وبالتالي كظاهرة في المكان ؛ لأننا لا نعي بموضوعات أخرى التي تتعلق بالتجربة الممكنة ، وبعبارة دقيقة فإن الموضوعات الأخرى لا يمكن أن تعطى لنا في أية تجربة وبالتالي فهي لا شيء بالنسبة لنا . وما ندركه بالعيان في المكان نقول عنه إنه تجريبي وخارج عن الأنا ، ولما كان المكان مع جميع الظواهر التي يحتويها يدخل ضمن التمثلات التي يكون ارتباطها بحسب قوانين التجربة ، فهو دليل على الحقيقة الموضوعية لظواهر الحس الباطن وعلى ارتباطها الحقيقي ، وهو كذلك دليل على الحقيقة الواقعية للنفس (كموضوع للحس الباطن) ، وإني أشعر بواسطة التجربة

الظاهرة بواقع الأجسام في المكان ، كما أشعر بواسطة التجربة الباطنة بوجود نفسي في الزمان ، ولا يمكنني أبدًا معرفة هذه النفس بوصفها موضوع الحس الباطن ، إلا بواسطة الظواهر التي تكوّن حالة من حالات النفس الباطنة ، في حين أن ماهيتها في ذاتها وهي أساس هذه الظواهر تكون غير معلومة . وهكذا فإن المثالية الديكارتية تميز التجربة الظاهرة من حالة الحلم ، كما تميز تطابق التجربة الظاهرة مع القوانين كمعيار للحقيقة من عدم النظام وخداع المظهر في الحالة الأخرى . وهو يفترض في الواحدة وفي الأخرى المكان والزمان كشرطين لوجود الموضوعات . وهو يتساءل فقط هل موضوعات الحواس الظاهرة التي نضعها في المكان في حالة الصحو تكون موجودة في الواقع كما توجد في الواقع النفس في الزمان كموضوع للحس الباطن ؟ أي هل تحتوي التجربة على معايير أكيدة تميزها عن الخيال ؟ . ومن الممكن أن نستبعد هذا الشك بسهولة ، بل إننا نفعل ذلك باستمرار في الحياة الدارجة عندما نمتحن ارتباط الظواهر في الحالتين بحسب القوانين العامة للتجربة ؛ فإذا كان تمثل الموضوعات الخارجية يتفق بصورة مطلقة مع هذه القوانين فلا يمكن أن نشك في أن هذه الموضوعات يجب أن تؤلف تجربة حقيقية . ويمكننا إذًا أن نفند المثالية المادية بسهولة حين لا ننظر إلى الظواهر من حيث هي ظواهر إلا بحسب ارتباطها في التجربة . إن تجربة وجود الأجسام الخارجية عن ذاتنا (في

المكان) هي تجربة يقينية تمامًا مثل وجودي الخاص (في الزمان) بحسب تمثل الحس الباطن ؛ وفعلا فالتصور «خارج عن ذاتنا» لا يدل إلا على الوجود في المكان . ولما كان الأنا في القضية (أنا موجود) لا يدل فقط على موضوع العيان الباطني (في الزمان) إنما يدل أيضًا على الذات الواعية ، فكذلك الجسم لا يدل فقط على العيان الظاهر (في المكان) إنما يدل أيضًا على الشيء في ذاته وهو أساس هذه الظاهرة ؛ ويلي ذلك أن السؤال التالي : هل الأجسام (بوصفها ظواهر الحس الظاهر) موجودة كأجسام خارجة عن أفكاري ؟ . ويمكن الإجابة عنه بلا تردد بالنفي ؛ وكذلك أيضًا فيما يختص بمعرفة هل أنا نفسي موجود في الزمان كظاهرة للحس الباطن (كنفس بحسب علم النفس التجريبي) إذ يجب أن تكون إجابتنا هنا بالنفي أيضًا . والمثالية بمعناها الصوري (التي أطلق عليها أيضًا اسم المثالية المتعالية أي الترنسندنتالية) تقضي حقًا على دعوى المثالية المادية أو الديكارتية قضاء تامًا ؛ لأنه إذًا المكان ليس إلا صورة قوتي الحساسة فهو بوصفه تمثلا في ذاتي لا بد وأن يكون وجوده واقعيًا مثل الأنا نفسه ، وبناء على ذلك فالأمر هنا يتعلق بحقيقة الظواهر في المكان . أما إذا كان الأمر على خلاف ذلك ، أي إذا كان المكان وما يحتويه من ظواهر موجودًا خارجًا عن ذاتنا فإن كل معايير التجربة التي سنضيفها إلى إدراكنا الحسي لا يمكن أبدًا أن تثبت الوجود الواقعي لهذه الموضوعات خارجًا عنا .

(11)

الفكرة الكونية «الكوزمولوجية»

(نقد العقل المجرد ، ص 405 وما يليها)[7]

هذه الفكرة هي من نتاج العقل المجرد في استعماله المفارق العالي ، وهي من بين ظواهره أحقها بالذكر ، وأكثرها تأثيرًا وفاعلية في إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوجماطيقي ، وإقناعها بهذا العمل الشاق الذي نعني به نقد العقل .

وأنا أسمي هذه الفكرة «الفكرة الكوزمولوجية» ؛ لأنها لا تستمد موضوعها إلا من العالم المحسوس ، ولا تستلزم أية فكرة أخرى غير التي يكون موضوعها موضوعًا حسيًا ، وبالتالي فهي بوصفها فكرة محايثة غير عالية لا يمكن أن نعدها حتى الآن فكرة ، وعلى العكس فإن تصورنا للنفس كجوهر بسيط هو مثل تصورنا لموضوع (البسيط) على نحو لا يمكن أبدًا أن نتمثله بحواسنا . ومن ثم فإن الفكرة الكونية «الكوزمولوجية» تتوسع في علاقة المشروط بالشرط (سواء كانت رياضية أو ديناميكية) ، إلى حد لا تصل إليه التجربة أبدًا ؛ وبالتالي فهي تعد من هذه الناحية فكرة لا يمكن أن يكون موضوعها معطى لنا بصورة مطابقة في أية تجربة .

(12)

وهنا تظهر لنا أولا فائدة نسق المقولات بصورة واضحة جدًا

لا تقبل الشك ، بحيث إن هذا البرهان وحده - وحتى على فرض عدم وجود براهين أخرى - يعد كافيًا لإثبات أنها لازمة لوضوح نسق لأفكار العقل المجرد . وهذه الأفكار عددها أربع بعدد أصناف المقولات ؛ ولكنها في كل صنف منها لا تحمل إلا على الجملة المطلقة لسلسلة الشروط بالنسبة إلى مشروط معين. وطبقًا لهذه الأفكار الكونية لا نجد غير أربعة أصناف من الأحكام الجدلية للعقل المجرد ، وهي بوصفها جدلية تؤكد وجود مبادىء مناقضة لكل واحد منها ، وذلك بحسب مبادىء العقل الموهمة جدًا ؛ ولا يمكن لأي فن ميتافيزيقي مهما بلغت دقة تفصيلاته أن يمنع هذا الشقاق ، إنما يمنعه هذا الفن الذي يلزم الفيلسوف بأن يرتد إلى المصادر الأولى للعقل المجرد . وهذه المناقضة ليست من نسج الخيال ، إنما هي تقوم أساسًا على طبيعة العقل الإنساني . ومن ثم فلا مناص منها ولا نهاية لها ، وهي تحتوي على القضايا الأربع الآتية مع نقائضها :

(1) القضية :

العالم له بداية (نهاية)
من حيث الزمان والمكان

نقيض القضية :

العالم لا متناه
من حيث الزمان والمكان .

(2) القضية :

كل ما في العالم يأتلف من البسيط
نقيض القضية :
لا شيء بسيط ، إنما الكل مركب .
(3) القضية :
توجد في العالم علل حاصلة بفعل الحرية
نقيض القضية :
لا توجد حرية ؛ العالم بكله طبيعة .
(4) القضية :
يوجد كائن ضروري في سلسلة علل العالم .
نقيض القضية :
لاشيء ضروري في هذه السلسلة
بل كل ما فيها ممكن

(13 أ)

هاهي ذي إذاً أغرب ظاهرة للعقل الإنساني ولا مثيل لها في أي استعمال آخر له . وإذا كنا نتصور ظواهر عالم الحس كأشياء في ذاتها كما يحدث عادة ، وإذا كنا نسلم أيضاً بمبادىء ارتباطها على اعتبار أن لها قيمة كلية بالنسبة إلى الأشياء في ذاتها لا بالنسبة إلى التجربة فقط ، وهذا أمر طبيعي أيضاً بل إنه لا مفر منه ، فبدون النقد يظهر الشقاق الذي لم يكن في الحسبان ، والذي لا يمكن أبداً أن ينتهي باستعمال المنهج الدوجماطيقي

الدارج : لأن القضية ونقيضها يقومان على أدلة واضحة لامعة ولا يمكن رفضها أبداً - وأنا أتعهد بضمان صحة كل هذه الأدلة - وأيضًا لأن العقل ينشق على نفسه وهو الموقف الذي يهلل له المرتاب فرحًا ، ولكنه يثير التفكير والقلق في نفس الفيلسوف الناقد .

(13 ب)

من الممكن أن نرتكب أخطاء كثيرة في الميتافيزيقا ، وبعبارة دقيقة ، لا خوف من أن ينكشف لأحد خطؤنا ؛ إذ يكفي أننا لا نناقض أنفسنا وهذا ممكن جدًا في القضايا التركيبية حتى وإن ألفت بجميع أجزائها ؛ وفي الحالات التي تكون فيها التصورات التي ترتبط في هذه القضايا مجرد أفكار يستحيل أن تعطى لنا في التجربة (فيما يختص بمضمونها) ، لا يمكن أن تناقضنا التجربة أبدًا لأنه كيف يمكن أن نثبت بالتجربة هل العالم قديم أم حادث ، وهل المادة تنقسم إلى ما لا نهاية أم أنها تأتلف من عناصر بسيطة ؟ . إن مثل هذه التصورات لا تأتينا من أية تجربة حتى وإن كانت أوسع التجارب الممكنة مدى ، ومن ثم فلا يمكن أن نكشف بهذا المحك عن عدم دقة القضية التي نثبتها أو ننفيها .

والحالة الوحيدة الممكنة التي يكشف فيها العقل ضد إرادته الخاصة عن هذا الجدل المستور الذي يقدمه بغير حق على أنه

دعوى دوجماطيقية ، هي الحالة التي يقيم فيها دعواه على أساس مبدأ كلي ، ويستدل من مبدأ آخر لا تقل صحته عن صحة المبدأ الأول وبطريقة منطقية محكمة جدًا على عكس ما استدل عليه من المبدأ الأول تمامًا . وتلك هي الحالة التي تظهر في الواقع هنا ، ويقينًا بالنسبة إلى أفكار العقل الطبيعية الأربع التي نستخرج منها أربع قضايا من جهة وأربع قضايا عكسية من جهة أخرى ، كل واحدة منها هي نتيجة محكمة نستنتجها من مبادىء مسلم بها بصفة كلية ؛ وهي تكشف لنا عن الخداع الديالكتيكي للعقل المجرد في أثناء استعماله لهذه المبادىء ولولاها لظل خافيًا عنا إلى الأبد .

هذا إذًا هو الاختبار الحاسم الذي يجب أن يكشف لنا بالضرورة عن الخطأ المستر في فروض العقل(8) ؛ إذ لا يمكن أن تكون القضيتان المتناقضان كاذبتين إلا إذا كان التصور الذي ترتكزان عليه هو نفسه متناقضًا ؛ فمثلا هاتان القضيتان : (الدائرة المربعة مستديرة) و(الدائرة المربعة ليست مستديرة) كاذبتان معًا ؛ إذ بالنسبة إلى القضية الأولى من الخطأ أن نقول إن الدائرة مستديرة لأنها مربعة ، بل ومن الخطأ أن نقول إنها ليست مستديرة لأنها مربعة ، وكذلك من الخطأ أيضًا أن نقول إنها ليست مستديرة أي أن لها زوايا لأنها دائرة . والعلامة المنطقية التي نكشف بها عن استحالة تصور ما هي أن القضيتين اللتين نفرضهما بحسب هذا التصور كاذبتان على السواء ؛ وبالتالي

فلما كنا لا نستطيع أن نتصور قضية ثالثة وسطى بين القضيتين السالفتين ، فلا شيء على الإطلاق يكون موضوعًا لتفكيرنا بهذا التصور .

(13 ج)

التصور المتناقض الذي من هذا الجنس هو الأساس الذي ترتكز عليه المناقضتان الأولى والثانية اللتان أطلقت عليهما اسم المناقضتين الرياضيتين لأنهما تتعلقان بجمع المتجانس وقسمته ؛ وأنا أفسر على هذا النحو كيف تكون القضية والقضية المناقضة كاذبتين على السواء في العملية الأولى والثانية أيضًا .

وعندما أتكلم عن الموضوعات التي في زمان ومكان فأنا لا أتكلم أصلا عن أشياء في ذاتها لأني أجهل كل شيء عنها ، إنما أنا أتكلم فقط عن أشياء ظاهرية أي في التجربة بوصفها الجهة الخاصة بمعرفة الأشياء التي منحت للإنسان وحده . ولا يمكن أن أقول عن الشيء الذي أتصوره في مكان أو زمان إنه موجود في ذاته خارج عن فكري في المكان والزمان ؛ لأني عندئذ إنما أناقض نفسي ، لأن المكان والزمان ، والظواهر التي يحتويانها ليست أشياء في ذاتها وخارجة عن تمثلاتي ، إنما هي فقط جهات للتمثل ، وإنه من التناقض الواضح أن نقول إن جهة التمثل لها وجود أيضًا خارج عن تمثلنا . إذًا فموضوعات الحس لا توجد إلا في التجربة ؛ أما أن ننسب إليها وجودًا مستقلا أو سابقًا على

التجربة ، وجودًا يتقوم بذاته ، فكأننا نتوهم أن التجربة حاصلة بغير تجربة أو قبل التجربة .

لكن إذا استعملت بنفسي عن عظم العالم في المكان والزمان فلا يمكن أن أجد في تصوراتي ما يدل على أنه لا متناه أو متناه ، لأن التجربة لا تشمل الحكم الأول أو بدليه ؛ إذ ليست تجربة عن المكان اللامتناهي أو عن زمان تستمر مدته إلى ما لا نهاية ، ولا عن تحديد نهاية العالم بمكان خال أو زمان خال ؛ فهذه التصورات ليست إلا مجرد أفكار . ومن ثم فإن هذا العظم الذي يتعين بطريقة أو بأخرى ينبغي أن يوجد في ذاته مستقلا عن كل تجربة ، مما يتناقض مع تصور العالم المحسوس بوصفه مجموع الظواهر التي يكون وجودها وارتباطها حاصلين في التمثل أي في التجربة ، لأنه ليس شيئًا في ذاته ، بل مجرد جهة للتمثل . ونتيجة ذلك أن تصور عالم محسوس موجود في ذاته هو تصور متناقض في ذاته وسيظل حل المسألة المتعلقة بعظم العالم دائمًا أبدًا حلا بعيدًا عن الصواب سواء كان موجبًا أو سالبًا .

كذلك الحال بالنسبة إلى المناقضة الثانية التي تختص بقسمة الظواهر ؛ فالظواهر ليست إلا مجرد تمثلات لا توجد أجزاؤها إلا في التمثل ، وبالتالي في القسمة أي في التجربة الممكنة التي تكون فيها معطاة لنا بحيث لا يمتد نطاق الواحدة أبعد من نطاق الأخرى . وحين نسلم بأن ثمت ظاهرة كالجسم مثلا تحتوي في ذاتها قبل كل تجربة على جميع الأجزاء التي يمكن أن ندركها فقط

بالتجربة الممكنة على الدوام ، فكأنما ننسب إلى الظاهرة البسيطة التي لا يمكن أن يتحقق وجودها إلا في التجربة وجودًا خاصًا سابقًا على كل تجربة تمامًا ، كما نقول إن هناك تمثلات خالصة سابقة على التمثلات التي نصادفها في ملكة التمثل ، وهذا تناقض ينتفي به كل حل لهذه المسألة التي لم تفهم إلا فهمًا خاطئًا ، سواء كنا نؤيد القول بأن الأجسام في ذاتها تأتلف من أجزاء لا متناهية العدد أو من عدد متناه من الأجزاء البسيطة .

(14)

وبطلان الفرض الأول في الجنس الأول من المناقضات (في المناقضتين الرياضيتين) يرجع إلى أننا نتمثل بتصور ما النقض (الظاهرة بوصفها شيئًا في ذاته) اتفاقًا . كما أن بطلان الغرض في الجنس الثاني من المناقضات ، الصنف الديناميكي منها ، يرجع إلى أننا نتمثل الاتفاق نقضًا ؛ وبناء على ذلك فإن كانت القضيتان المتقابلتان كاذبتين معًا في الحالة الأولى ، فمن الممكن في الحالة الثانية أن تكونا صادقتين معًا ؛ نظرًا إلى أن التناقض هنا نتيجة الوهم فقط .

إن الترابط الرياضي حقًا يفرض مقدمًا وبالضرورة المجانسة بين الموضوعات التي يربطها (في تصور العظم) ، بينما الترابط الديناميكي لا يستلزم هذه المجانسة في أي شيء . وفيما يختص بعظم الشيء الممتد ينبغي أن تكون جميع أجزائه متجانسة فيما

بينها ومع الكل ؛ وعلى العكس فقد توجد بلا شك المجانسة أيضًا في ارتباط العلة والمعلول ، ولكنها ليست ضرورية هنا ؛ وعلى الأقل فتصور العلية (الذي يضع بوسطته شيء ما شيئًا آخر مختلفًا تمامًا عنه) لا يستلزم هذه الضرورة أبدًا .

وإذا كنا ننظر إلى موضوعات العالم المحسوس بوصفها أشياء في ذاتها ، وإلى قوانين الطبيعة المذكورة عاليًا بوصفها قوانين الأشياء في ذاتها ، فلا مفر هنا من التناقض . وكذلك إذا كنا نتمثل الذات التي تتصف بالحرية كما نتمثل الوضوعات الأخرى كمجرد ظاهرة فلا مفر هنا أيضًا من التناقض ، لأنا نستطيع عندئذ أن نثبت وننفي في الوقت نفسه وبالتدقيق نفس الشيء عن نفس الموضوع وبنفس المعنى . ولكن إذا كنا ننسب ضرورة الطبيعة إلى الظواهر والحرية إلى الأشياء في ذاتها فلا تناقض هنا ، سواء سلمنا بهذين النوعين من العلية أو وفقنا بينهما مهما كان من العسير أو حتى من المستحيل أن نجعل هذا النوع الأخير من العلية مفهومًا .

إذ في الظواهر يكون المعلول عبارة عن حدوث شيء ما في الزمان ؛ ويجب أن يسبق المعلول تعين علية علته (تعين حالة من حالات هذه العلة) بحسب القانون الكلي للطبيعة ، وبذلك تتبع الحادثة علتها بحسب قانون ثابت . لكن تعين العلة بالعلية ينبغي أن يكون تعينًا لثمت شيء يحدث أو يقع ؛ ولا يمكن أن نتصور التعاقب الزمني بين العلّة والمعلول إلا مع بداية فعل

العلة ؛ و إلا فيكون المعلول موجودًا في كل وقت و كذلك علّية العلّة . فلا بد إذًا وأن يتحقق بين الظواهر تعين العلة للفعل ؛ ومن ثم فينبغي أن تكون العلة مثل معلولها حادثة من بين الحوادث ، وينبغي أن تكون لها بدورها علة وهلم جرًا ؛ وبالتالي فالضرورة الطبيعية هي الشرط الذي تتعين به العلل الفاعلة . وإذا كانت الحرية على العكس خاصية بعض علل الظواهر فينبغي ، أن تكون بالنسبة إلى هذه الظواهر من حيث هي حوادث الملكة القادرة على إحداثها من نفسها (تلقائيًا) ، أي من غير أن تكون علية العلة قادرة بنفسها على المبادأة ، وبالتالي من غير أن تكون في حاجة إلى أية علة أخرى تتعين بها هذه ، لكن عندئذ لا ينبغي أن تكون العلة من حيث عليتها مشروطة بتعينات زمنية أي لا ينبغي على الإطلاق أن تكون العلة ظاهرة ، بل يجب بعبارة أخرى اعتبارها كشيء في ذاته واعتبار آثارها فقط كظواهر[9] .

وإذا كنا نستطيع بلا تناقض أن نتصور مثل هذا الأثر الكائنات العاقلة على الظواهر، فإننا سنجد بالتأكيد الضرورة الطبيعية في كل ارتباط بين العلة والمعلول في العالم المحسوس، بل ويمكننا أن ننسب إلى هذه العلة التي ليست نفسها ظاهرة (مع أنها أساس الظاهرة) الحرية؛ ويمكننا أيضًا بلا تناقض أن ننسب الطبيعة والحرية إلى نفس الشيء لكن من وجهين مختلفين بوصف الشيء ظاهرة من ناحية، وبوصفه شيئًا في ذاته من ناحية أخرى.

وعند الإنسان ملكة ليست مرتبطة فقط بمبادئها الذاتية المعينة أي بالعلل الطبيعية لأفعالها (وعلى هذا القياس تكون ملكة للكائن الذي يدخل في جملة الظواهر) ، بل هي فضلا عن ذلك ترتبط بمبادىء موضوعية أي بمجرد أفكار ، ونحن نعبر عن هذه الرابطة بكلمة الواجب بقدر ما تتعين هذه الملكة بهذه المبادىء الموضوعية . وتسمى هذه الملكة العقل ، وحين ننظر إلى الكائن (الإنسان) من جهة العقل المتعين موضوعيًا فقط ، فإننا لا ننظر إليه بوصفه كائنًا محسوسًا ؛ لأن هذه الخاصية المذكورة هي خاصية الشيء في ذاته التي لا يمكن أبدًا أن نتفهم إمكانها ، أي لا يمكن أبدًا أن نفهم كيف يحدد الواجب – وهو الشيء الذي لم يحدث أثرًا بعد – نشاط العقل ، وكيف يمكن أن يكون العقل علة لأفعاله وأن يعد أثره ظاهرة في العالم المحسوس . ومع ذلك فإن علية العقل بالنسبة إلى آثارها في العالم المحسوس هي الحرية من جهة أن المبادىء الموضوعية التي تعتبر مجرد أفكار هي المبادىء المعينة لهذه الآثار . ولا يخضع فعل العقل في هذه الحالة لشروط ذاتية وبالتالي زمنية ، ومن ثم فهو لا يخضع للقانون الطبيعي الذي تتعين هذه الشروط به ؛ لأن هذه البواعث تجعل أفعال العقل خاضعة لقاعدة كلية بمقتضى المبادىء ، ومن غير أن تتأثر هذه القاعدة بظروف الزمان والمكان .

وإن ما أعرضه هنا هو مجرد مثل الغاية منه تحديد الأفكار ، وهو لا يدخل بالضرورة ضمن سؤالنا الذي يجب أن نضع له حلا

بواسطة التصورات فقط ، وبطريقة مستقلة تمامًا عن الخصائص التي نجدها في العالم الواقعي .

وأستطيع أن أقول الآن بلا تناقض أن كل أفعال الكائنات العاقلة تخضع لضرورة الطبيعة بوصفها ظواهر (موجودة في تجربة ما) ؛ إنما نفس هذه الأفعال هي بالنسبة إلى الكائن العاقل وبالنسبة إلى الملكة التي تفعل بمقتضى العقل المجرد أفعالا حرة . فما هو حقًا الشرط الذي تستلزمه ضرورة الطبيعة ؟ لا شيء أكثر من قابلية كل حادثة في العالم المحسوس بأن تتعين بقوانين ثابتة ، ومن ثم أن تتعين العلية في الظواهر ، علمًا بأن الشيء في ذاته وهو أساسها يظل مجهولا ، وكذلك فعل العلية . ولكني أقول : إن القانون الطبيعي قائم سواء كان الكائن العاقل علة بعقله للمعلومات في العالم المحسوس إذًا بالحرية ، وسواء كانت هذه المعلولات لا تتعين بمبادئه العقلية . إذ في الحالة الأولى يخضع الفعل لقواعد العقل ويكون المعلول الظاهري مطابقًا دائمًا لقوانين ثابتة ؛ وفي الحالة الثانية يتبع الفعل الذي لا يخضع لمبادىء العقل القوانين التجريبية التي تفرضها عليه القوة الحساسة ، وفي الحالتين يكون الترابط بين المعلولات خاضعًا لقوانين ثابتة ؛ ولسنا في حاجة إلى معرفة أكثر من ذلك لتفسير ضرورة الطبيعة ، بل ليس في مقدورنا أن نعرف أكثر من ذلك . وعلى كل حال فالعقل في الحالة الأولى هو الموجب لقوانين الطبيعة هذه وبذلك فهو عقل حر ؛ أما في الحالة الثانية

فالمعلولات تتبع ببساطة القوانين الطبيعية التي تمليها القوة الحساسة لأنه ليس للعقل أي تأثير عليها . وغير ذلك فالعقل لهذا السبب لا يتعين بالقوة الحساسة (وهذا محال) ، فالعقل حر في هذه الحالة أيضًا . وبناء على ذلك فالحرية لا تقف حجر عثرة أمام القانون الطبيعي للظواهر الذي لا يعوق من جانبه الحرية في الاستعمال العملي للعقل ، هذا العقل الذي يرتبط بالأشياء في ذاتها بوصفها مبادىء معينة . ومن هنا نكون قد نجحنا إذًا في إنقاذ الحرية العملية ، نعني بها تلك الحرية التي تكون فيها علية العقل خاضعة لمبادىء التعين الموضوعي ، ومن غير أن تتعارض مع ضرورة الطبيعة بالنسبة إلى نفس هذه المعلولات بوصفها ظواهر . ومن الممكن أن يكون في هذا أيضًا ما يساعد الناس على فهم ما أردنا أن نقوله عن الحرية المتعالية وعن اتفاقها مع ضرورة الطبيعة (بوصفهما في نفس الموضوع ، لكن لا من جهة واحدة) . وبالتالي يجب أن نقول حقًا إن كل بداية لفعل الكائن بموجب العلل الموضوعية وبالنسبة إلى هذه المبادىء المعينة ، هي دائمًا أبدًا بداية أولى مع أن هذا الفعل نفسه ليس في سلسلة الظواهر إلا بداية متتالية ، وينبغي أن يكون مسبوقًا بحالة خاصة للعلة من حيث إنه وهو نفسه متعين أيضًا بعلة سابقة قريبة ؛ وعلى هذا النحو يمكننا أن نتصور من غير أن نناقض علل الطبيعة أن في الكائنات العاقلة أو في الكائنات على العموم من حيث إن العلية تتعين فيها بوصفها أشياء في

ذاتها ، ملكة تجعلها قادرة بنفسها على إحداث سلسلة من الحالات . حقًا إن نسبة الفعل إلى المبادىء العقلية الموضوعية ليست نسبة زمنية ؛ لأن هذه المبادىء المعينة التي تتعين بها العلية لا تتقدم هنا الفعل بالزمان ، ذاك لأنها لا تمثل علاقة موضوعات الحس بالعلل الظاهرية التي تلحق بها ، بل تمثل العلل المعينة بوصفها أشياء في ذاتها لا تخضع لشروط الزمان . وهكذا فمن الممكن أن ننظر إلى الفعل بالنسبة إلى العلية العقلية بوصفه بداية أولى ، وأن ننظر إليه في الوقت نفسه بوصفه بداية متتالية وذلك بالنسبة إلى سلسلة الظواهر ، أو أن ننظر بلا تناقض إلى الفعل بوصفه فعلا حرًا من وجهة النظر الأولى ، وبوصفه فعلا خاضعًا لضرورة الطبيعة من وجهة النظر الثانية (بما أنه مجرد ظاهرة) .

أما عن المناقضة الرابعة فنحن نحلها بنفس الطريقة التي اتبعناها في حل الثالثة ؛ لأنه إذا وضحنا الفرق بين العلة في الظاهرة[10] وعلة الظواهر[11] من حيث إنه يمكن أن نتصورها كشيء في ذاته ، فالقضيتان قائمتان معًا ، ونعني بذلك أنه لا وجود في العالم المحسوس لعلة (بحسب نفس قوانين العلية) ضرورية على الإطلاق ، وأن العالم من جهة أخرى مرتبط بكائن ضروري كعلة له (ولكنها علة من جنس مختلف وبحسب قانون آخر) ، حقًا إن عدم الاتفاق بين هاتين القضيتين يقوم فقط على سوء فهم منا ، حين نطبق على الأشياء في ذاتها ما يصدق فقط

على الظواهر وحدها ، وعلى العموم حين نخلط هذين الشيئين في تصور واحد .

(15)

هكذا إذًا يكون وضع وحل كل المناقضة التي ينساق إليها العقل بتطبيق مبادئه على عالم الحواس ؛ وإن وضع هذه المناقضة فقط يعد خدمة عظيمة في سبيل معرفة العقل الإنساني ، حتى وإن كان حل هذا النزاع لن يرضى تمامًا القارىء الذي يجب عليه أن يصارع هذا الوهم الطبيعي الذي يظهر له لأول مرة ، بينما كان يظن حتى الآن إنه الحقيقة . ومع ذلك فهناك حقًا نتيجة لا مفر منها وهي أنه لما كان من المستحيل علينا أن نجد مخرجًا من صراع العقل مع نفسه طالما أننا نعتبر موضوعات العالم المحسوس أشياء في ذاتها ، ولا نعتبرها كما هي في الواقع أي كمجرد ظواهر ، فإن القارىء سيجد نفسه مضطرًا إلى مراجعة عملية استنباط كل المعرفة قبليًا مرة ثانية ، وإلى فحص الاستنباط الذي قدمته هنا لكي ينتهي إلى حل حاسم في هذا الموضوع . وأنا لا أطالب الآن القارىء بشيء أكثر من ذلك ؛ فلو فعل ذلك حقًا وشرع في فهم طبيعة العقل فهمًا عميقًا ، فإن التصورات التي تجعل حل نزاع العقل ممكنًا تصبح مألوفة عنده ؛ وغير ذلك فإنه لا رجاء عندي في أن يقابل هذا الكتاب بالاستحسان من القارىء استحسانًا كاملا حتى ولا من أشد القراء انتباهًا ووعيًا .

(16)

3 - الفكرة اللاهوتية «الثيولوجية»

(النقد صفحة 571 وما يليها)[12]

والفكرة المتعالية الثالثة التي تفيد مادتها في أهم استعمال للعقل هي الفكرة اللاهوتية «الثيولوجية» ، وعندما يكون استعمالها نظريًا فقط ومفارقًا (عاليًا) وبالتالي جدليًا ، فهي تسمى مثال العقل المجرد . إذ لما كان العقل هنا لا يبدأ من التجربة كما هو الحال مع الفكرتين السيكولوجية والكوزمولوجية ، فإنه لا يميل إلى متابعة المسلسلة المتوالية للمبادىء حتى تكتمل بصفة مطلقة إن أمكن ذلك ، إنما يحدث انقطاعًا كاملا في هذه المسلسة ، ويهبط من التصورات المجردة التي يتحقق بها الاكتمال المطلق للشيء بعامة ، مستخدمًا فكرة الكائن الأول الكامل وبأعلى درجة من الكمال ، لكي يعين بها إمكان وبالتالي الوجود الواقع لجميع الأشياء الأخرى . وإنه من السهل علينا في هذه الحالة أن نميز بين تصور الذهن ومجرد فرض كائن نتصوره على الأقل من أجل التجربة ومن أجل فهم الارتباط والنظام والوحدة فيها ، مع أنه لا يدخل ضمن تفكيرنا في السلسلة المعطاة لنا بالتجربة ، أي أنه من السهل علينا أن نميز بين التصور و«الفكرة» . إذًا لقد كان من السهل هنا أن نبسط أمام أنظارنا الوهم الديالكتيكي الناتج من أننا نجعل الشروط الذاتية لتفكيرنا شروطًا موضوعية للأشياء نفسها ، ونجعل

الفرض الذي يعد ضروريًا لإرضاء عقلنا عقيدة لنا ، وبالتالي فليس عندي من الكلام ما يمكن أن أضيفه إلى مزاعم اللاهوت المتعالي ، لأن ما قلته في كتاب «النقد» سهل الفهم ، جلي واضح وقاطع الحجة أيضًا .

(17)
ملاحظة عامة على الأفكار المتعالية

الموضوعات التي تعطى لنا بالتجربة تكون غير مفهومة من عدة وجوه ، وكثير من المسائل التي يؤدي إليها استخدام قانون الطبيعة تظل بغير حل على الإطلاق إذا ما ارتفعنا بها إلى نقطة معينة على الرغم من اتفاقها دائمًا مع هذا القانون . فمثلا المسألة الآتية : ما علة جاذبية الأجسام (التي ينجذب بعضها إلى بعض) ؟ . فإذا ما تركنا الطبيعة تمامًا ، وإذا ما تجاوزنا حدود كل تجربة ممكنة بواسطة المتوالية المسلسلة لروابطها ، فإن الفكر يغوص في الأفكار المجردة ، وعندئذ لا يمكن أن نقول إن الموضوع غير مفهوم وإن طبيعة الأشياء تثير مشكلات لا حل لها ؛ لأننا لا نعني أبدًا بالطبيعة وعلى العموم بالأشياء المعطاة لنا ، إنما نحن نعني فقط بالتصورات التي مصدرها العقل وبكائنات الفكر المجردة ؛ أما المشكلات الناجمة عن تصور هذه الكائنات فيجب بالضرورة حلها لأنه في إمكان العقل ومن واجبه بالتأكيد أن يقدم لنا بيانًا كاملا عن طريقته الخاصة في حلها[13] . وبما أن

الأفكار السيكولوجية والكوزمولوجية والثيولوجية ، ليست غير تصورات مجردة للعقل لا يمكن أن تعطى لنا في أية تجربة ، فإن المسائل التي يعرضها لنا العقل بخصوصها لاتثير الموضوعات ، بل قواعد العقل البسيطة ، ويجب أن يكون من الممكن حلها كلها بصورة شافية وافية من أجل مرضاة العقل نفسه ، ومن الممكن أن يتحقق ذلك إذا بينا أنها عبارة عن مبادىء كل الغرض منها أن يبلغ استعمال الذهن بواسطتها حد الانسجام الكامل والاكتمال والوحدة التركيبية ، وإذا بينا بالتالي أنها مبادىء صحيحة لا بالنسبة إلى التجربة وحدها ، بل أيضًا بالنسبة إلى التجربة بكاملها . ومع أن الجملة المطلقة للتجربة تكون مستحيلة ، فإن الفكرة عن جملة المعرفة بحسب المبادىء وبعامة هي مع ذلك الفكرة الوحيدة التي يمكن أن تعطي المعرفة نوعًا من الوحدة ، نعني وحدة النسق ، إذ بدونها تكون معرفتنا جزئية ولا فائدة منها في تحقيق أسمى الغايات (وهي دائمًا عبارة عن النسق الكامل لكل الغايات) ؛ ولا أعني بهذه الغاية ، الغاية العملية وحدها ، بل أيضًا الغاية العالية للاستعمال النظري للعقل .

إن الأفكار المتعالية تعبر إذًا عن مصير العقل الخاص ، ونعني بذلك أن يكون العقل مبدأ الوحدة التنظيمية لاستعمال الذهن . أما إذا نظرنا إلى وحدة هذا النمط من المعرفة بوصفها ملازمة لموضوع المعرفة ، وإذا اتخذناها كوحدة مقومة له في حين أنها

ليست إلا وحدة منظمة له ، وإذا تخيلنا أننا نستطيع بواسطة هذه الأفكار ان نتجاوز بالمعرفة حدود كل تجربة ممكنة ، وبالتالي أن نتجاوز على نحو عال ، بينما لا يفيد العقل إلا في جعل التجربة في ذاتها قريبة بقدر الإمكان من اكتمالها ، أي أنه لا يضع أي حد للمتوالية إلا إذا كان هذا الحد ينتمي إلى التجربة نفسها ، نقول إذا كان ذلك كذلك فإننا نخطىء في الحكم على المصير الخاص بعقلنا وبمبادئه ، ويظهر هنا الجدل الذي يخل أحيانًا بالاستعمال التجريبي للعقل ، وأحيانًا أخرى يدفع العقل إلى مناقضة نفسه .

(1) إذا كان من الممكن أن نقول عن أي علم إنه موجود في الواقع ، أو على الأقل أن نقول إنه فطري في عقول الناس جميعًا إذا ما تحقق لنا أن المشكلات التي تهدينا إليه إنما تفرضها طبيعة العقل الإنساني وأنه بناء على ذلك لا بد وأن تكون هناك محاولات كثيرة فاشلة قد قامت في كل زمن في هذا العلم ، فيجب أن نقول أيضًا عن الميتافيزيقا إنها واقعية بالمعنى الذاتي (وهذا بالضرورة) ونحن نتساءل عندئذ بحق مشروع كيف تكون ممكنة (موضوعيًا) ؟

(2) نحن ننظر في الحكم الشرطي المنفصل إلى الإمكان كله بوصفه منقسمًا بالنسبة إلى تصور ما . إن المبدأ الأنطولوجي الذي يتم بواسطته التعين الكلي للشيء عمومًا ، (إذ ينطبق محمول واحد من بين المحمولات المتضادة الممكنة على كل شيء من الأشياء) وهو أيضًا مبدأ جميع الأحكام الشرطية المنفصلة ، يقوم أساسًا على جملة الإمكان كله الذي يتعين (أ) فيه إمكان كل شيء عمومًا . وهذا يفسر لنا قليلا القضية التي ذكرناها عاليًا وهي أن عملية العقل في الاستدلالات الشرطية المنفصلة هي من حيث صورتها نفس العملية التي تقوم عليها فكرة الواقع بجملته في العقل ، وهي الفكرة التي تتضمن في ذاتها العنصر الموجب في كل المحمولات المتضادة .

(أ) يقرأها بنواردمان : القابل للتعيين (bas timmbar)

(3) طبعة كيرباخ صفحة 293 ؛ هرتنشتين صفحة 273 .

(4) إذا كان تمثل الإدراك الذاتي أي الأنا تصورًا يجعلنا نفكر في شيء ما فقد نستطيع استخدامه أيضًا كمحمول على أشياء أخرى أو قد ندخل عليه مثل هذه المحمولات . ولكنه ليس شيئًا أكثر من الشعور بالوجود من غير أي تصور أو مجرد تمثل لما يعود عليه كل تفكير (في علاقة عرضية) .

(5) كيرباخ صفحة 175 ؛ هرتنشتين 169 .

(6) إنه فعلا لأمر غريب جدًا أن ينزلق الميتافيزيقيون دائمًا من غير اكتراث إلى القول بمبدأ دوام الجوهر ، ولا يحاولون أبدًا أن يعطوا لنا أي دليل على ذلك ، وهذا بلا شك لأنهم حين يتناولون بالبحث معنى الجوهر فإن كل وسائل الإثبات تنقصهم تمامًا . إن أصحاب الحس المشترك قد أدركوا جيدًا أن كل ارتباط بين الإدراكات الحسية في التجربة يكون مستحيلا من غير هذا الفرض ، وحاولوا أن يعالجوا هذا النقص بافتراض مسلمة ؛ ذاك لأنهم لم يستطيعوا أبدًا أن يستخلصوا هذا المبدأ من التجربة ، إما لأن التجربة لا يمكن أبدًا أن تتابع بعيدًا هذه الأجسام (الجواهر) في كل تحولاتها وتحليلاتها لكي تجد فيها المادة التي لا تخضع لعملية رد أخرى ، وإما لأن هذا المبدأ يشتمل على الضرورة التي هي دائمًا علامة المبدأ القبلي وبناء على ذلك فإنهم قد طبقوا بكل ثقة هذا المبدأ على تصور النفس ، وكأنهم يطبقونه على جوهر واستدلوا منه على بقائه الضروري بعد موت الإنسان (خاصة لأن بساطة هذا الجوهر التي استنتجوها من عدم قابلية الشعور للانقسام كانت الضامن لهم ضد فنائه بالتحلل) . وحتى إذا كانوا قد توصلوا إلى معرفة المصدر الحقيقي لهذا المبدأ ، الأمر الذي كان يتطلب منهم إجراء بحوث أعمق بكثير من التي أجروها ، فإنهم كانوا سيدركون أن قانون دوام الجواهر لا قيمة له إلا بالنظر إلى التجربة ، وبالتالي فلا يمكن أن تكون له قيمة إلا بالنسبة إلى الأشياء من حيث إنه يجب أن تعرف في التجربة وأن تتحد وترتبط مع غيرها في التجربة أيضًا ، لا بالنسبة إلى الأشياء بوصفها مستقلة عن كل تجربة ممكنة ، ولا بالتالي بالنسبة إلى النفس بعد الموت .

(7) كيرباخ صفحة 339 وهرتنشتين صفحة 618

(8) وبناء على ذلك فأنا أرجو القارىء الذي يقرأ هذا الكتاب بروح الناقد أن يهتم

بصفة أساسية بهذه المناقضة لأنه يبدو أن الطبيعة قد فطرتها في العقل لكي يرتاب في مزاعمه الوهمية ولتجبره على اختبار قدرته بنفسه . وأنا ألتزم بإثبات صحة كل الأدلة التي أقدمها هنا كأسانيد ونقيضها وأن أثبت بذلك يقين متناقضة العقل التي لا مناص منها . وإذا كانت هذه الظاهرة الغريبة تدفع القارىء إذًا إلى امتحان الفرض الذي تستند إليه من جديد فإنه سيجد نفسه ملتزمًا بأن يتعمق معي في البحث عن الأساس الأول الذي تبنى عليه كل معرفة العقل المجرد .

(9) تظهر فقط فكرة الحرية في نسبة المعقول كعلة إلى الظاهرة كمعلول ومن أجل ذلك فنحن لا نستطيع أن ننسب الحرية إلى المادة في فعلها المستمر بلا انقطاع الذي تملأ به المكان ، مع أن هذا الفعل صادر عن مبدأ داخلي . وكذلك فنحن لايمكن أن نسلم بأن تصور الحرية يناسب الكائنات العاقلة تمامًا ، الله مثلا ، من حيث إن فعله محايث . لأنه على الرغم من أن هذا الفعل مستقل تمامًا عن العلل المعينة الخارجية إلا أنه يتعين مع ذلك في عقله الأزلي وبالتالي في طبيعة الآلهية . إننا لا نتساءل هنا هل علية العلة نفسها يجب أن تكون لها بداية ، أو هل يمكن للعلة أن تحدث أثرًا من غير بداية . لفعل العلة نفسها ، إلا في حالة واحدة فقط عندما يحدث شيء ما كنتيجة لفعل وبالتالي يجب أن يكون هذا الأثر في سلسلة الزمان أي في العالم المحسوس (مثلا حدوث العالم) ؛ إذ في الحالة الأولى يكون تصور هذه العلية تصورًا للضرورة الطبيعية وفي الحالة الثانية يكون تصورًا للحرية . ومن هنا يرى القارىء أنني استطعت بتعريفي للحرية بوصفها الملكة القادرة على إحداث حادثة بذاتها ، أن أضع يدي على التطور الذي تقوم عليه مشكلة الميتافيزيقا حقًا .

(10) la cause dans le phénomène

(11) la cause des phénomènes

(12) كيرباخ صفحة 454 ؛ وهرتنشتين صفحة 393 .

(13) يقول السيد بلاتنر (M. Platner) بطريقة لبقة في المغالطات 728 و729 : «عندما يصبح العقل هو المعيار فلا يوجد أي تصور ممكن غير مفهوم من العقل الإنساني ؛ واللامفهوم لا يوجد إلا في الواقع ؛ وهو ينتج هنا من عدم كفاية الأفكار المكتسبة» . ويبدو إذًا في هذا الكلام مفارقة ، ولكنه مع ذلك ليس كلامًا غريبًا علينا ؛ فإذا قلنا إن الطبيعة فيها ثمت شيء غير معقول (الكون مثلا) فإننا حين نتعالى

ونتجاوز الطبيعة نفسها ، فكل شيء يصبح معقولا ؛ لأننا نترك تمامًا الموضوعات التي يمكن أن تعطى لنا ولا ننشغل إلا بالأفكار التي نكشف فيها عن القانون الذي يفرضه العقل على الذهن من حيث استعماله في التجربة ، لأن هذه الأفكار هي إنتاج العقل نفسه .

خـاتمــة

في تعيين حدود العقل المجرد



(1)

من اللامعقول أن نأمل في معرفة أي شيء أكثر مما تقدمه التجربة الممكنة عنه بعد كل هذه الأدلة الواضحة جدًا التي سقناها عاليًا ، ومن اللامعقول أن ندعي أقل معرفة بالشيء الذي نسلم بأنه ليس موضوعًا لتجربة ممكنة لكي نعين هذا الشيء كما يتقوم في ذاته ؛ وكيف يمكننا فعلا أن نحقق هذا التعين للشيء في ذاته إذا كان الزمان والمكان وكل تصورات الذهن ، وفضلا عن ذلك إذا كانت التصورات التي نستخلصها من العالم المحسوس بالعيان التجريبي أو بالإدراك الحسي ، ليس لها ، بل لا يمكن أن يكون لها أي استعمال آخر غير جعل التجربة ممكنة ، وأنه إذا استثنينا من هذا الشرط تصورات الذهن المجردة فإنها لا تعين أي شيء أبدًا ولا تكون لها أية دلالة .

وما هو أكثر لامعقولية من ذلك ، ألا نسلم من جهة أخرى بالشيء في ذاته ، أو أن نجعل التجربة الجهة الوحيدة للمعرفة الممكنة للأشياء ، وبالتالي أن نعدّ العيان الحاصل في مكان وزمان العيان الوحيد الممكن بالنسبة لنا ، وأن نجعل الذهن

النظري نموذج كل ذهن ممكن ، وأن نعطي إذًا مبادىء إمكان التجربة على اعتبار أنها الشروط الكلية للأشياء في ذاتها .

ويمكن هكذا أن تصبح مبادئنا التي تقصر استعمال العقل على التجربة الممكنة وحدها مبادىء عالية ، وأن تصبح حدود عقلنا حدود إمكان الأشياء نفسها (ويمكن هنا أن تكون محاورات هيوم مثلا مفيدًا لى ذلك) ، إذا لم يكن هناك نقد واع يراقب حدود العقل نفسه بالنسبة إلى استعماله التجريبي ويضع حدًا لمزاعمه . ولقد خرج مذهب الشك في أول الأصل من الميتافيزيقا ومن الجدل غير المنظم فيها ، وكان حسبه ولا شك أنه يكتفي أولا بوصف كل ما يتجاوز الاستعمال التجريبي للعقل بأنه باطل ووهم تأكيدًا لفائدته هو . ومع ذلك لما أدرك أصحابه بالتدريج أن هذه المبادىء هي بالضبط نفس المبادىء القبلية التي تستخدم في التجربة وتقودنا بلا شعور إلى أبعد من نطاق التجربة وكما يبدو بطريقة مشروعة ، فإنهم شكوا حتى في مبادىء التجربة . إن العقل السليم سيحافظ هنا جيدًا على حقوقه دائمًا ؛ ومن ثم لقد ترتب على ذلك التباس الأمر التباسًا خاصًا في هذا العلم الذي لاقدرة له على تحديد إلى أي مدى يمكن أن نطمئن إلى العقل ، ولماذا نطمئن إليه إلى هذا الحد بالذات ، ولا نطمئن إليه إذا ما تجاوزه ؟ ولا يمكن أن نعالج هذا اللبس أو أن نتفادى وقوعه في المستقبل إلا بتعيين حدود استعمال العقل ، تعينًا صوريًا وبحسب مبادىء معينة .

حقًا نحن لا نستطيع أن نعطي تصورًا معينًا لما يمكن أن تكون عليه الأشياء في ذاتها خارجًا عن كل تجربة ممكنة . ومع ذلك فلسنا أحرارًا إلى الحد الذي يسمح لنا بالامتناع تمامًا عن البحث عنها ، لأن العقل لا يرضى أبدًا بالتجربة رضاء تامًا ؛ إن التجربة ترجىء الجواب عن أسئلتنا ، وإذا ما أفادتنا بالإجابة الكاملة فإنها تخدعنا دائمًا كما تبين لنا في جدل العقل المجرد الذي يستمد من هنا حقًا أساسه الذاتي المتين . نقول من هو الذي في استطاعته أن يبلغ الشعور الواعي بالذات فيما يختص بطبيعة النفس وأن يقتنع في الوقت نفسه بأن ظواهرها لا يمكن تفسيرها بالمذهب المادي من غير أن يتساءل ما هي النفس بالمعنى الصحيح ، وهل نكتفي هنا لتصورها بأي تصور من التجربة من غير أن نسلم على الأقل بتصور العقل للنفس (تصور كائن مادي بسيط)[1] ، علمًا بأنه لا يمكننا أبدًا إثبات حقيقته الموضوعية ؟ ومن هو الذي يقنع ويرضى بالمعرفة التجريبية وحدها في الإجابة عن الأسئلة الكونية الخاصة بالمدة وبعظم العالم ، بالحرية أو بالضرورة الطبيعية ؟ إذ مهما كانت الوسيلة التي نتعبها فإن هناك سؤالا جديدًا يتولد دائمًا من كل إجابة مطابقة لقوانين التجربة الأساسية ، وهذا السؤال يستلزم بدوره إجابة عنه ، مما يبين لنا بوضوح أن كل نوع من التفسير الطبيعي لا يرضي العقل . وأخيرًا من هو ذا الذي لا يرى أنه من المستحيل أن نكتفي في تفسير كل ما يمكن أن نتصوره ونسلم به بحسب

مبادىء التجربة بتفسير عدم ضروريته فقط وارتباط بعضه ببعض بصورة دائمة ، ولا يجد نفسه مدفوعًا بقوة إلى طلب الأمن والرضا خارجًا عن نطاق كل التصورات التي يمكن أن تبررها التجربة ، وذلك في تصور الكائن الذي لا يمكن أن ندرك فكرته في ذاته ولا يمكن رفضها حقًّا ، لأنها فكرة الكائن المعقول فحسب ، وبدونها لن يكون العقل راضيًا أبدًا ، على الرغم من أننا نحذر العقل من أن يضل في الأفكار العالية ؟

إن نهايات (الكائنات الممتدة) تفرض دائمًا مكانًا خارجًا عن المحل المتعين ويكون حاويًا له ؛ أما الحدود فهي ليست في حاجة إلى هذا المكان أبدًا بوصفها سوالب لها كم وليست لها جملة مطلقة . لكن العقل يرى في الأشياء في ذاتها وبطريقة ما ، مكانًا محيطًا بها مع أنه لا يمكن أن تكون عنده تصورات معينة عنها ولأنه محدود بالظواهر فقط .

ولا يمكن أن نتصور حدودًا معينة طالما أن معرفة العقل معرفة متجانسة . إن العقل الإنساني يعرف أن له حدودًا وليست له نهايات في العلم الرياضي والعلم الطبيعي ، ويسلم بأنه لا بد وأن يكون هناك بالتأكيد ، شيء ما موجود خارج عنه ، لكن لا قدرة له على إدراكه ، ولا يسلم في الوقت نفسه بأنه من الممكن أن ينتهي إلى الكمال في تطوره الذاتي الباطني . إن التوسع في المعارف الرياضية وإمكان الاختراعات الجديدة دائمًا أمر يستمر إلى ما لا نهاية ؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى اكتشاف

خواص جديدة للطبيعة واكتشاف قوى وقوانين جـديـدة بفضل التجربــة المستمرة وتـوحيــد العقـل لهــا . ومن ثم فــلا يمكن أن نتجاهل الحدود هنا ، لأن الرياضـة لا تنطبق إلا على الظواهر ؛ والذي لا يكون موضوعًا للعيان الحسي كتصورات الميتـافيزقيـا و الأخلاق يكون خارجـا عن دائرة العلم الريـاضي ولا يصل إليهـا هذا العلم أبدا ، و غير ذلك فهوليس في حاجـة إلى معرفتهـا ؛ إذًا فنحن لن نصادف في الرياضيـات تقـدمًا متصلا ، وهـذا العلم لا يحـاول أن يقترب من علمي (الميتـافيزيقـا والأخـلاق) ، ولا نجـد بينـه وبينهما نقطـة أو خطًــا لـلالتقــاء على نحـو مــا . إن العلم الطبيعي لن يكشف لنا أبدًا عن باطن الأشياء أي عمـا لا يكون ظـاهرة ، إنمــا يمكن أن يكـون مـع ذلــك المبــدأ الأعلى لتفسير الظـواهر ؛ وعـدا ذلــك فــالعلم الطبيعي ليس في حــاجــة على الإطــلاق إلى هــذا المبــدأ في التفسيرات الطبيعيــة ؛ وحتى إذا اقترحنا على أصحابه استخدام مثل هذا المبـدأ (وعلى سبيل المثـال مبـدأ تـأثير الكائنـات اللامـاديـة) فيجب عليهم استبعـاده وعـدم إقحامه في تفسيراتهم ، بل يجب عليهم أيضًـا أن يقيموا دائمًـا هـذه التفسيرات على أسـاس مـا يمكن أن يكـون مستمـدًا من التجربــة فقط بوصفه موضوعًا للحواس وبوصفه مرتبطًا بإدراكاتنـا الحسيـة الواقعية بحسب قوانين التجربة .

أما الميتافيزيقا التي تقودنا في المحاولات الجـدليـة للعقل المجرد (التي لا نشرع فيهـا بصفـة اختيـاريـة أو بصفـة شخصيــة ؛ بـل

تـدفعنـا إليهـا طبيعـة العقل نفسـه) إلى الأفكار المتعـاليـة التي لا نستطيع تجنبها ويمكننا تحقيقها ، فهي لا تفيد في بيـان النهـايـة الحقيقيـة لـلإستعمال المجرد للعقـل ، بـل تفيـد أيضًـا في طـريقــة تعيينها ؛ وتلك هي الغاية والفائدة من هذا الاستعـداد الطبيعي للعقل الذي تولدت الميتافيزيقا عنـه ، وهي ابنـة العقل الغـاليـة التي لا تعزى ولادتهـا إلى مجرد الصـدفـة ، بل هي مثـل كل شيء آخر في هذا العالم قد تولدت من بذرة أولية مركبة بحكمة تركيبًـا عضويًا خاصًا من أجل غايات هامة . لأن الميتافيزيقا بما لها من سمات أساسية نابعة أصلا من طبيعتنا نفسها ، وربمـا أكثر من أي علم آخر ، لا يمكن أبدًا أن نعدها نتيجة اختيـار اعتبـاطي أو أن ننظر إليهـا بـوصفهـا التـوسع الممكن لتقـدم التجربـة (التي تعـد منفصلة تمامًا عنها) .

ومع ذلـك فلا يجـد في تصورات وقوانين الـذهن التي يكتفي بها في استعماله التجريبي ما يكفي لإشباع حاجته الخاصة ؛ حقًـا إن العقل قد فقد بسبب هذه الأسئلـة التي تتكرر دائمًـا إلى مـالا نهـايـة كل أمل في إيجـاد حل كامل لهـا . والأفكار المتعـاليـة التي تهـدف إلى إيجـاد هـذا الحل هي مشكلات يقف أمـامهـا العقل . وهكذا يرى العقل بوضوح أنه لا يمكن أن يوجد هذا الحل بصفة كاملة في عـالم الحواس ولا حتى في التصورات التي تسـاعـدنـا على فهمـه ؛ أي المكان والزمـان وكل مـا أدرجنـاه تحت اسم تصورات الـذهن المجردة . والعـالم المحسوس ليس شيئًـا آخر غير سلسلـة من

الظواهر التي ترتبط بحسب قوانين عامة ؛ فهو إذًا لا يتقوم بذاته وهـو ليس - بعبـارة صريحـة - الشيء فى ذاتـه ، وبـالتـالى فهـو يخضع بالضرورة لأساس هذه الظواهر أي للكائنات التي يمكن ان نعرفها - لا كظواهر فقط - بل كأشياء في ذاتها . ومعرفة هـذه الكائنات هي وحدها التي يمكن أن تعطي العقل الأمل أن يحقق في يوم ما رغبته في الوصول إلى معرفة السلسلة المكتملـة التي ترقى من المشروط إلى شروطه .

ولقـد أشرنـا (في الفقرتين 21 و 22) إلى حـدود العقـل في معرفة الكائنات المعقولة تمـامـا ؛والآن لما كانت الأفكار المتعـاليـة تلزمنا بـالوصول إلى هـذه الحـدود ، بل وتقودنـا على نحو مـا إلى نقطة التماس بين المكان الممتلىء (في التجربة) والمكان الخالي (الذي لا يمكن أن نعرف عنه شيئًا في الماهيات أي النومينا) ، فـإنـه في إمكاننا أيضًا أن نعين نهايات العقل المجرد ؛ لأنه يوجـد ثمت شيء وضعي في كل هـذه النهـايـات (كالسطح مثلا فهـو نهـايـة المكان الجسمي ومع ذلـك فهـو مكان أيضًـا ؛ والخـط مكان وهـو نهـايـة السطـح ، والنقطـة هي نهـايـة الخـط وغير ذلـك فهي محـل في المكان) ، مع أن الحـدود لا تحتوى إلا على السـوالب . ولا تكفى الحدود التي أشرنا إليها في الفقرتين المذكورتين ؛ لأننا قد وجـدنـا أن وراءها شيئًا أيضًا (على الرغم من أننا لا نلتزم أبـدًا بمعرفـة مـا هو هـذا الشيء في ذاتـه . والسؤال الـذي نطرحـه الآن حقًـا هو السؤال الآتي : ما هو دور العقل في هذه الرابطـة التي تربـط مـا

نعرفه بما لا نعرفه ، أو ما نعرفه بما لا نستطيع معرفته أبدًا ؟ فهذه الرابطة تربط الفعل المعلوم بعنصر لا معلوم تمامًا (وستظل هكذا دائمًا) ؛ وإذا كان لا يمكن أبدًا معرفة هذا اللامعلوم بصورة أوضح - ولا وجه للأمل في ذلك - فإنه يجب على الأقل أن يكون في استطاعتنا أن نعين تصور هذه الرابطة وأن نبينه بوضوح .

ويجب إذًا أن نتصور كائنًا لا ماديًا وعالمًا معقولا وكائنًا أسمى وأعلى من كل الكائنات (مجرد نومينا) ، لأن العقل لا يجد كماله ورضاءه إلا في هذه الكائنات بوصفها أشياء في ذاتها ولا أمل له في أن يحققهما لنفسه باشتقاق الظواهر من مبادئها ، إذ أن هذه الظواهر ترتبط حقًا بشيء ما يختلف عنها تمامًا (أي غير متجانس معها تمامًا) ، لأن الظواهر تفرض دائمًا وجود الشيء في ذاته ، وبالتالي تعلن عن وجوده ، سواء استطعنا أن نعرفه بطريقة أدق أو لم نستطع .

لكن لما كنا لا نستطيع أبدًا معرفة هذه الكائنات المعقولة من حيث ما يمكن أن تكون عليه في ذاتها ، أي بطريقة معينة ، وأنه مع ذلك يجب أن نسلم بها بالنسبة إلى العالم المحسوس . وأن نربطها به بالعقل ، فنحن على الأقل نستطيع أن نفكر في هذه العلاقة بواسطة التصورات التي تعبر عن هذه النسبة . و إذا كنا لا نفكر فعلا في الكائن المعقول إلا بواسطة تصورات الذهن المجردة ، فنحن في الحقيقة لا نفكر عندئذ بواسطتها في شيء

معين ، ومن ثم فسيكون تصورنا بلا دلالـة . أمـا إذا فكرنـا فيـه بواسطة الخواص التي نستمدها من العـالم المحسوس ، فنحن عنـدئـذ لا نتصور هـذا الكائن بوصفـه كائنًـا معقـولا ، بـل نحن نتصـوره بوصفه ظاهرة من الظواهر التي تنتمي إلى العالم الحسي ، ولنـأخـذ مثلا تصور الكائن الأسمى .

إن التصور الإلهي يعد تصورًا عقليًا مجردًا تمـامًـا وهو لا يمثل غير شيء واحد يشمل الواقع كلـه ولا يتعين بـه شيء ؛ ومن أجل ذلـك ينبغي فعلا أن يكون العـالم المحسوس مثلا لنـا إذ نهتم فيـه بدراسـة موضوع الحواس فقـط ، ولا نعني بـالبحث عن ثمت شيء غير متجـانس تمـامًـا ولا يمكن أن يكون بـأيـة طريقـة موضوعًـا للحواس ؛ وهكذا مثلا قد أنسب الذهن إلى هذا التصور الآلهي ، لكن ليس عندي غير تصور الذهن الذي يشابه ذهني ، أي تصور الـذهن الـذي تعطى لـه العيـانـات بواسطـة الحواس وتكون كل مهمته هي إخضاعها لقوانين وحدة الشعور . وعندئذ فإن عنـاصر تصوري ستوجد دائمًا في الظاهرة ؛ بل إن عـدم كفـايـة الظواهر تلزمني الآن حقًا بتجاوزهـا حتى أنتهي إلى تصور الكائن المستقل تمامًا عنها أو الكائن الذي لا ترتبط به أبدًا كشروط لتعينه . أمـا إذا فصلت الـذهن عن القـوة الحسـاسـة حتى أحصـل على الـذهن المجرد ، فلا تبقى غير الصورة البسيطة للتفكير بغير العيان ، ولا يمكن أبـدًا بـواسطتهـا أن أعرف شيئًـا معينًـا أو أن أعرف أي موضوع . ومن أجل ذلـك يجب أن أتصور ذهنًـا آخر قـادرًا على

عيان الموضوعات ، إنما لا أجد عندي أقل فكرة عن هذا الذهن ، لأن الذهن الإنساني تفكيره نظري ، ولا يمكنه معرفة أي شيء إلا عن طريق التصورات العامة . ونفس الشيء يحدث إذا ما نسبت الإرادة إلى الكائن الأسمى . حقًا أنا لا أستخلص هذا التصور إلا من تجربتي الباطنة فقط ، ولكن هذه التجربة تقوم أساسًا على أننا نرضي بالموضوعات التي يكون وجودها ضروريًا ، أي هي تقوم على أساس القوة الحساسة ؛ وذلك يتناقض تمامًا مع التصور المجرد للكائن الأسمى .

إن الاعتراضات التي وجهها هيوم ضد مذهب التأليه كلها ضعيفة ، وهي تصيب البراهين دائمًا ولا تصيب أبدًا مبدأ الإثبات الآلهي نفسه . ومع ذلك فالاعتراضات التي توجه ضد مذهب التأليه - الذي يرتكز على التعريف الضيق جدًا لتصور الكائن الأسمى ، حتى إنه لوقت قريب لم يكن تعريف الكائن الأسمى إلا بأنه الكائن العالي - هي اعتراضات قوية وبحسب الطريقة التي يقوم بها هذا التصور لا يمكن رفض هذه الاعتراضات في بعض الحالات (وبالفعل في كل الحالات العادية) . ويستند هيوم دائمًا إلى فكرة أننا لا نتصور في الواقع شيئًا معينًا بالتصور البسيط للكائن الأولى الذي يتصف بصفات أنطولوجية (الأزلية ، العلم الكلي والقدرة الكلية) ؛ وفي نظره يجب أن نضيف إلى هذا الكائن بعض الخصائص التي يمكن أن تعطينا تصورًا في العيان : إذ لا يكفي أن نقول عنه إنه علة ، بل يجب أن نقول أيضًا ما

هي طبيعة عليته ، الذهن أو الإرادة ؛ وهنا تبدأ حملته ضد الموضوع نفسه أي ضد مذهب التأليه في حين أنه لم يهاجم حتى الآن إلا الأدلة التي يستند إليها هذا المذهب ؛ ولا يترتب على ذلك أبدًا أي خطر بالغ . وحجته الخطيرة تنصب كلها على مذهب التشبيه الذي لا ينفصل في نظره عن مذهب التأليه ويجعله في الوقت نفسه متناقضًا ؛ فإذا ما استبعدنا مذهب التشبيه فإن مذهب التأليه ينهدم توًا من أساسه ، ولن يتبقى غير اعتقاد في التأليه لا نستخلص منه شيئًا ولا يفيدنا بأي شيء ، ولا يقدم لنا أي أساس للدين وللأخلاق . فإذا كان من المؤكد أنه لا يمكن أن نتفادى التشبيه فإن أدلة وجود الكائن الأسمى يمكن أن تكون على النحو الذي نريده ويمكن حتى أن نسلم بها جميعًا ، وعلى الأقل فلا يمكن أبدًا أن نعين تصور هذا الكائن من غير أن نضل في المتناقضات .

وإذا كان الأمر الذي يقضي بأن نتجنب كل أحكام العقل المجرد العالية يرتبط بأمر آخر يبدو في الظاهر أنه ضده ؛ ويقضي بأن نصل إلى التصورات التي تخرج عن مجال الاستعمال المحايث للعقل (التجريبي) ، فإننا ندرك أنه من الممكن أن يقوم الاثنان معًا إنما فقط في الحدود المعينة لكل استعمال مشروع للعقل ؛ لأن العقل يدخل في نطاق التجربة كما يدخل أيضا في نطاق كائنات الفكر ، ومن ثم فنحن نعلم في الوقت نفسه كيف أن هذه الأفكار الجديرة بالنظر والاعتبار لا تفيد إلا في تعيين

نهايات العقل الإنساني أي هي من جهة تفيد في عدم امتداد المعرفة التي نحصلها بالتجربة إلا مالا نهاية ، بحيث إننا لن نعرف شيئًا أكثر من العالم ، وتفيد عدا ذلك من جهة أخرى في عدم الخروج عن حدود التجربة وعدم الحكم على الأشياء الخارجة عن حدودها بوصفها أشياء في ذاتها .

ونحن نقف داخل هذه الحدود إذا جعلنا حكمنا مقصورًا على العلاقة التي يمكن أن تقوم بين العالم والكائن الذي يكون تصوره خارجًا عن نطاق كل المعرفة التي نقدر على تحصيلها داخل العالم . لأننا عندئذ لا ننسب إلى الكائن الأسمى بخاصة أية خاصية في ذاتها من الخصائص التي نفكر بها في موضوعات التجربة ، وهكذا فنحن نتفادى الوقوع في مذهب التشبيه الدوجماطيقي ولا نسمح لنفسنا إلا بالتشبيه الرمزي الذي يتعلق بطريقة الكلام لا بالموضوع نفسه ، بأن ننسب هذه الخصائص إلى هذا الكائن من حيث علاقته بالعالم .

وعندما أقول : إننا نكون مضطرين إلى اعتبار العالم كما لو كان من عمل ذهن وإرادة ساميين ، فكأنما أقول في الواقع : لما كانت الساعة أو السفينة أو الفرقة العسكرية تنسب إلى الساعاتي أو المهندس أو القائد ، فكذلك ينسب العالم المحسوس (أو كل ما يكون أساسًا لمجموع الظواهر) إلى المجهول الذي لا أدركه حقًا من جهة ما هو في ذاته ، إنما أنا على الأقل أدركه من جهة ما هو بالنسبة إليّ ، أي بالنسبة إلى العالم الذي أنا جزء منه .

(2)

إن المعرفة التي من هذا الجنس هي المعرفة بالنظير ، وهذه الكلمة لا تدل كما يفهم منها عادة على تشابه غير تام بين شيئين ، بل هي تدل على التشابه الكامل بين علاقتين لشيئين متباينين تمامًا[2] . وبفضل هذا النظير يبقى تصور الكائن الأسمى معينًا بصورة وافية بالنسبة إلينا ، مع أننا قد طرحنا جانبًا كل ما يمكن أن يعينه على الإطلاق أو في ذاته ؛ ولأننا لا نعينه إلا بالنسبة إلى العالم وبالتالي بالنسبة إلينا فنحن لا نكون في حاجة إلى أكثر من ذلك . إن حملات هيوم التي يشنها على الذين يريدون أن يعينوا هذا التصور بصفة مطلقة مع أنهم يستمدون موادهم من أنفسهم ومن العالم لا تعنينا أبدًا ؛ ولا يمكن أبدًا أن يلومنا على أنه لن يتبقى لنا شيء إذا ما أسقطنا التشبيه الموضوعي من تصور الكائن الأسمى .

وإذا كانوا فعلا يسلمون معنا أولا (كما يسلم هيوم في محاوراته على لسان فيلون الذي يحاور أكلينت) بأن التصور الآلهي الأولى هو كفرض ضروري نفكر بواسطته في هذا الكائن باستخدام المحمولات الأنطولوجية الخالصة مثل الجوهر والعلية وهلم جرًا (وهذا ما ينبغي أن نفعله لأن العقل الذي يخضع في العالم المحسوس لشروط هي دائمًا مشروطة بدورها لا يمكن أن يرضى إلا بهذه الشروط ، وفضلا عن ذلك فهذا ما يمكن أن نفعله بلا ضرر ، ومن غير أن نقع في التشبيه الذي ينقل المحمولات المستمدة

من العالم المحسوس إلى كائن مختلف عن العالم تمامًا ، لأن هذه المحمولات هي مجرد مقولات لا تعطينا بالتأكيد أي تصور معين ولا تعطينا لهذا السبب أي تصور محدود بشروط القوة الحساسة) ؛ فلا شيء إذًا يمكن أن يمنعنا من أن ننسب إلى هذا الكائن عليّة مصدرها العقل بالنظر إلى العالم وأن نمضي بعد ذلك إلى التأليه من غير أن نلتزم في الحق بأن ننسب إليه وفي ذاته هذا العقل كخاصية ملازمة لماهيته . أما بالنسبة إلى النقطة الأولى ، فالوسيلة الوحيدة الممكنة التي تسمح لنا بأن يصل استعمال العقل بالنسبة إلى كل تجربة ممكنة – إلى أعلى درجة وبحيث يكون العقل باستمرار متسقًا مع نفسه في العالم المحسوس ، هي أن نسلم بوجود عقل عال كعلة لجميع الروابط في العالم ؛ ومثل هذا المبدأ يفيد بالضرورة العقل دائمًا ولا يمكن أن يضر به من حيث استعماله في الطبيعة ؛ ومن جهة أخرى فنحن لا نجعل العقل خاصة للكائن الأولى ، إنما هو يكون فقط بالنسبة إلى علاقته بعالم الحواس ؛ وبهذه الطريقة نكون قد تجنبنا التشبيه تمامًا . ونحن في هذه الحالة حقًا ننظر فقط إلى علة الصورة العقلية التي نصادفها في كل مكان في هذا العالم ، وننسبها إلى الكائن الأسمى من حيث إنه يشتمل على مبدأ هذه الصورة العقلية للعالم بواسطة العقل بالتأكيد لكن فقط بالنظير ، أي بقدر ما تشير هذه العبارة وحدها إلى العلاقة الموجودة بين العلة السامية المجهولة والعالم ، تلك العلاقة التي تعين كل شيء بالعقل في هذا العالم

وبأعلى درجة ممكنة. وبناء على ذلك فنحن نتفادى استعمال هـذه الصفـة أي العقل حين نفكر في الله ولا نستخدمهـا في تفكيرنـا في العالم، وهـذا ضروري إذا أردنـا أن نبلغ أوسع استعمال ممكن للعقل بالنسبة إلى العالم وبحسب مبدأ. ونحن نعترف من هنا أنـه لا يمكن أن نصل إلى إدراك الكائن الأسمى من حيث هو في ذاته، وأنـه من المستحيـل أن نتصـوره بطريقـة معينـة وهـذا يمنعنـا من استعمال التصورات[3] التي نستمـدهـا من العقل من حيث هـو علـة فـاعلـة (بفضل الإرادة) استعمالا عاليًا لكي نعين الطبيعة الآلهية بـالصفـات التي نستمدها باستمرار من الطبيعة الإنسانية وحدها ويمنعنا من أن نضل في التصـورات الجـافـة أو الصـوفيـة؛ ومن جهـة أخرى فهـذا يمنعنا أيضًا من إغراق مشاهدتنا للعالم في التفسيرات الفوق طبيعـة بحسب تصوراتنا التي ننقلهـا من العقل الإنسـاني إلى الله، وبـذلـك تتحول المشاهـدة عن غـايتهـا الخـاصـة ألا وهي العنـايـة الواجبـة بـدراسـة الطبيعـة فقـط بواسطـة العقل، وعـدم اشتقـاق الظواهر بطريقـة تعسفيـة من العقل السـامي. وهـذه هي إذًا العبـارة التي تتناسب مع ضعف تصوراتنا: إننا نفكر في العـالم كما لو كان يستمـد أصل وجوده وتعينه الباطني من العقل السامي، ومن هنـا يمكننـا من جهة أن نعرف تركيبه من غير أن نزعم أنه في إمكاننـا أن نعين علته كما هي في ذاتها، ومن جهة أخرى يمكننـا أن نضع مبـدأ هـذا التركيب (للصـورة العقليـة للعـالم) في العـلاقـة التي تربـط العلـة السامية بالعالم، وعدا ذلك فنحن لا نجد أن العالم يكتفي بذاته[4].

وبهذه الطريقة تختفي المشكلات التي يبدو أنها تعارض مذهب التأليه ويكفي لذلك أن نضيف إلى مبدأ هيوم الذي يقضي بعدم استعمال العقل استعمالا يتجاوز كل تجربة ممكنة بطريقة دوجماطيقية مبدأ آخر قد أهمله هيوم كلية ، ونعني به المبدأ الذي يقضي بعدم النظر إلى مجال التجربة الممكنة بوصفه شيئًا يتحدد بنفسه في نظر العقل . ويبين نقد العقل هنا الحد الأوسط الحقيقي بين الدوجماطيقية التي حاربها هيوم ومذهب الشك الذي أراد على العكس أن يدخله ، وهذا الحد يختلف تمامًا عن كل الحدود الوسطى التي يشيرون علينا بتعيينها آلية على نحو ما (قليل من الواحد مع قليل من الآخر) فلا تفيد أحدًا ، لأنه يمكن تعيينه بطريقة دقيقة وبحسب مبادىء معينة .

(3)

ولقد استخدمت في بداية هذه الملاحظة كلمة النهاية كصورة متخيلة لكي نعين حدود العقل في استعماله المشروع . إن عالم الحواس يحتوي فقط على الظواهر التي ليست مع ذلك أشياء في ذاتها ؛ لكن يجب أن يسلم الذهن بها (النومينا) حقًا ، بما أنه يعرف موضوعات التجربة كمجرد ظواهر . إن عقلنا يحيط علمًا بهذين الشيئين والسؤال الذي نطرحه الآن هو : كيف يشرع العقل في تحديد استعمال الذهن في هذين المجالين ؟ إن التجربة التي تحتوي على كل ما يتعلق بعالم الحواس لا تتحدد بذاتها ؛

ومن المشروط لاتنتهي أبدًا إلا إلى مشروط آخر . إن المجال الذي يجب أن يحدد التجربة لا بد وأن يوجد بالضرورة خارجًا عنها ، وهو مجال الكائنات المعقول الخالصة . إلا أن هذا المجال في نظرنا هو مجرد مكان خال إذا أردنا أن نعين طبيعة هذه الكائنات المعقولة ، وبالتالي فإذا كان هدفنا هو الوصول إلى تصورات معينة بطريقة دوجماطيقية فنحن لا نستطيع أن نخرج من مجال التجربة الممكنة . لكن لما كانت النهاية شيئًا موجبًا ما ، ينتمي إلى الشيء الذي تحيطه كما ينتمي كذلك إلى المكان الواقع خارج الكل المعطى ، فهي معرفة وضعية واقعية لا يحصلها العقل إلا إذا بلغ هذه النهاية من غير أن يحاول تجاوزها ، لأنه عندئذ سيجد نفسه أمام مكان خال حيث يمكنه أن يفكر في الصور على اعتبار أنها أشياء ولا يمكنه أن يفكر في الأشياء في ذاتها . وتحديد نهاية مجال التجربة بالشيء المجهول هي المعرفة التي يحصلها العقل في هذه الظروف : ومن هنا لا يكون العقل منحصرًا داخل العالم المحسوس ولا يضل مع ذلك خارجًا عنه ، إنما يكون محدودًا بالطريقة التي تتناسب مع معرفة النهايات ويكون ذلك فقط بواسطة العلاقة التي تقوم بين ما هو خارج عنها ، وما هو متضمن بداخلها .

واللاهوت الطبيعي تصور من هذا الجنس نجده في نهاية حدود العقل الإنساني الذي يرى نفسه ملتزمًا بأن يرفع أنظاره إلى أعلى أي إلى فكرة الكائن الأسمى (وعلميًا إلى العالم المعقول) لا

من أجل أن يعين أي شيء بالنسبة إلى هذا الكائن المعقول الخالص وإذًا أي شيء خارج العالم المحسوس ، بل من أجل أن يوجه استعماله الخاص داخل هذا العالم بحسب المبادىء التي تعمل على تحقيق أكبر وحدة ممكنة له (نظرية وكذلك عملية) ، ومن أجل أن يستخدم في تحقيق هذه الغاية علاقة هذا العالم بالعقل المتقوم بنفسه كعلة لكل هذه الروابط ، ومن غير أن يبتدع لنفسه من هنا طبعًا كائنًا متخيلا . إن مهمة العقل هي أن يعين بهذه الطريقة وحدها ونقول ببساطة حقًا بالنظير هذا الكائن الأسمى ، بما أنه يجب أن يوجد بالضرورة ثمة شيء خارج العالم المحسوس يتصوره الذهن المجرد نفسه .

وعلى هذا النحو تقوم قضيتنا السابقة كنتيجة للنقد كله نعني بها تلك القضية التي تنص «بأن العقل على الرغم من كل مبادئه القبلية لا يعرفنا أبدًا شيئًا أكثر من موضوعات التجربة الممكنة وحدها ، ونحن لا نعلم عن هذه الموضوعات إلا ما يمكن أن يكون معلومًا في التجربة» ؛ لكن هذا التقييد لا يمنع العقل من الوصول إلى النهاية الموضوعية للتجربة أي علاقة هذه التجربة بثمة شيء يجب أن يكون هو المبدأ الأسمى لكل موضوعات التجربة ، وإن كان هو ليس موضوعًا للتجربة . ومن ثم فإن العقل لا يمكنه أبدًا أن يتوصل إلى معرفة هذا الشيء في ذاته ، بل إلى معرفته فقط من حيث هو المبدأ الذي يرجع إليه استعمال العقل الخالص ، أي استعماله الكلي والموجه إلى أسمى الغايات

وأعلاها في مجال التجربة الممكنة . وهذه هي كل الفائدة التي يمكن أن نرجوها بحسب العقل وعندي في هذا الشأن من الأسباب التي تدعونا إلى قبولها .

(4)

وهكذا نكون قد قدمنا عرضًا مفصلا للميتافيزيقا كما هي معطاة لنا في الواقع في الموقف الطبيعي للعقل الإنساني ، وكما تتعلق بالغاية اللازمة لنمو العقل وتوسعه بحسب إمكانيته الذاتية . ومع ذلك قد وجدنا أن الاستعمال الطبيعي لمثل هذا الاستعداد للعقل يضلله في نتائج جدلية عالية بعضها موهم وبعضها الآخر متناقض إن لم يجد أمامه تعليمًا قائمًا على النقد العلمي وحده بحيث يكون ضابطًا له وراسمًا له حدوده ؛ إن الميتافيزيقا الدقيقة جدًا ليست ضرورية لتقدم معرفة الطبيعة وأنها حتى تضرها ، لذلك فمسألة الكشف عن غايات الطبيعة التي يكشف عنها استعداد العقل الخاص لوضع التصورات العالية ستظل دائمًا أبدًا مسألة جديرة بالبحث ؛ لأن كل ما يوجد في الطبيعة لا بد وأن يكون قد نشأ في الأصل من أجل ثمة غاية نافعة .

ومثل هذا البحث في الواقع فيه مغامرة ؛ ولذلك أقول بصراحة إن كل كلامي في هذا الموضوع هو مجرد افتراض وتخمين مثل كل ما يقال عن الغايات الأولى للطبيعة ، ومن الممكن أن

يسلم لي بذلك في هذه الحالة بما أن المسارة هنا لا تتعلق بالقيمة الموضوعية للأحكام الميتافيزيقية إنما تتعلق باستعدادنا الطبيعي لوضع هذه الأحكام ، وبالتالي فهي لا تتعلق بنسق الميتافيزيقا إنما تدخل في مجال علم الإنسان (الأنثروبولوجي) .

وعندما أفحص كل الأفكار المتعالية التي يؤلف مجموعها المشكلة الخاصة بالعقل المجرد الطبيعي ، وهي المشكلة التي تلزم العقل بأن يهمل الملاحظة البسيطة للطبيعة وأن يتعالى على كل تجربة ممكنة لكي يحقق بهذا الجهد هذا الشيء (علمًا كان أو سفسطة) الذي نطلق عليه اسم الميتافيزيقا ، فإني أرى على ما أعتقد أن الغاية من هذا الاستعداد الطبيعي للعقل هي تخليص الفكر من قيود التجربة ومن حدود الملاحظة البسيطة للطبيعة بحيث يرى أمامه مجالا لا يحتوي إلا على موضوعات الذهن المجرد التي لا يمكن أن تصل إليها القوة الحساسة . وذلك حقًا لا لكي يصبح هذا المجال موضوعًا للنظر العقلي (فنحن لا نجد فيه الأرض الصلبة التي يمكن أن نقف عليها) ، بل لأن المبادىء العملية لايمكن أن تتصف بالكلية التي لايستطيع العقل أن يتخلى على الإطلاق عنها من أجل غايته الأخلاقية ، إلا إذا وجدت أمامها مثل هذا المجال الذي يحقق لها الأمل والرجاء الضروريين لها .

ولقد وجدت عندئذ أن الفكرة السيكولوجية مع القليل الذي نفهمه منها عن الطبيعة الخالصة للنفس الإنسانية التي تسمو

على كل التصــورات التجريبيــة تبين لنــا على الأقــل بطريقــة واضحة عدم كفاية هذه التصورات ، وتبعدنـا هكـذا عن المـادية على اعتبـار أنهـا وجهـة نظر سيكـولـوجيـة لا قيمـة لهـا في تفسير الطبيعـة الإنسـانيـة ، وتجعل العقل منحصرًا في غـايتـه العمليـة . وهكذا فإن التصورات الكونية «الكوزمولوجيـة» التي تبين لنـا أن المعرفــة الممكنــة للطبيعــة لاتكفي لإرضــاء العقـل في بحـوثــه المشروعـة وتفيـد في إبعـادنـا عن المـذهب الطبيعي الـذي يجعـل الطبيعة مكتفية بذاتهـا . وأخيرًا فلمـا كانت الضرورة الطبيعيـة في عـالم الحواس هي ضرورة مشروطـة دائمًـا بمـا أنهـا تفترض دائمًـا أن الأشياء تتبع أشياء أخرى ، فـإن الضرورة اللامشروطـة لا توجـد إلا في وحـدة العلـة المتميزة عن العـالم المحسـوس ، وبنـاء على ذلـك فـإذا كانت عليّـة هـذه العلـة هي بـدورهـا طبيعيـة فلا يمكن أن تجعل وجود الممكن مفهـومًـا كنتيجـة لهـا ؛ ولـذلـك فـإن العقـل يتحرر بفضل الفكرة اللاهوتية من مذهب القضـاء والقـدر الـذي يفرض ضرورة غاشمة في الطبيعة أي في ارتبـاطهـا نفسهـا من غير مبدأ أول وبحسب عليّـة هـذا المبـدأ نفسـه ، وهكـذا تقودنـا هـذه الفكرة إلى تصـور العلـة بـالحريــة بحسب العقـل السـامي . إن الأفكار المتعـاليــة وإن كانت لا تفيـد إذًا في تعليمنــا بطريقـــة إيجابية ؛ إلا أنها على الأقل تفيد في استبعـاد الأحكام الجزئيـة التي نجـدهـا في المـذهب المـادي والطبيعي ومـذهب القضـاء والقـدر ؛ وهي المــذاهب التي تضيـق مجــال العقــل وتجعــل مكان الأفكار

الأخلاقية خارجًا عن مجال النظر العقلي ، ويبدو في نظري أن ذلك سيفسر لنا بقدر ما هذا الاستعداد الطبيعي .

والفائدة العملية التي نجنيها من العلم النظري توجد خارج حدود هذا العلم ويمكن اعتبارها كمجرد شرح له ، وهو مثل كل الشروح الأخرى لا يدخل ضمن هذا العلم نفسه . إلا أن هذه النسبة توجد على الأقل داخل حدود الفلسفة ولا سيا في هذه الفلسفة التي تنبع من المصادر الخالصة للعقل حيث يتحد فيه بالضرورة الاستعمال النظري للعقل في الميتافيزيقا مع استعماله العملي في الأخلاق . وبناء على ذلك فإن الجدل الذي لا مفر منه للعقل المجرد في الميتافيزيقا بوصفها استعدادًا طبيعيًا يجب تفسيره لا على اعتبار أنه وهم يجب أن يزول ، بل إن أمكننا ذلك على اعتبار أنه عملية تأسيس للطبيعة على أساس غايتها ، على الرغم من أن هذه المهمة تعد مهمة زائدة لا تستلزمها بحق الميتافيزيقا بمعناها الصحيح .

ويجب أن ننظر إلى حل المسائل التي تناولناها في النقد (من صفحة 647 حتى صفحة 668)[5] على اعتبار أنه شرح ثان يتعلق حقًا أكثر من الشرح الأول بمادة الميتافيزيقا . ولقد عرضنا هنا بالفعل بعض مبادىء العقل التي تعين نظام الطبيعة بطريقة قبلية وأحرى القول أنه يتعين بها الذهن الذي يجب عليه أن يبحث عن قوانين الطبيعة بواسطة التجربة . وتبدو هذه المبادىء بالنسبة إلى التجربة أنها مبادىء تقويمية وتشريعية مع

أنها صادرة عن العقل المجرد الذي لا يحق لنا أن ننظر إليه كما ننظر إلى الذهن بوصفه مبدأ التجربة الممكنة . لكن على أي أساس يقوم هذا الاتفاق بين العقل والتجربة ؟ ، هل يقوم على أساس أن الطبيعة لا تطابق في ذاتها الظواهر أو مصدرها أي القوة الحساسة وإنما تظهر في علاقة هذه القوة بالذهن ، ولذلك فإنه لا يمكن أن تقوم الوحدة المطلقة لاستعمال الذهن من أجل تحقيق الصورة الكاملة للتجربة الممكنة (في نسق) على أساس الذهن نفسه إلا إذا ارتبط الذهن بالعقل فتصبح بذلك التجربة بواسطته وبطريقة غير مباشرة خاضعة لتشريع العقل ؟ هذه هي المسألة التي يجب أن يتابع البحث عنها أولئك الذين يبحثون عن طبيعة العقل خارج استعماله في الميتافيزيقا ، وحتى في المبادىء الكلية التي تساعد على تنسيق تاريخ الطبيعة بعامة : لأني إذا كنت قد حاولت حقا أن أبين أهمية هذه المسألة في كتابي فإني لم أحاول أبدًا أن أضع لها حلا[6] .

وبناء على ذلك أكون قد انتهيت من الحل التحليلي للمسألة الرئيسية التي وضعتها بنفسي وهي : كيف تكون الميتافيزيقا بعامة ممكنة ؟ وذلك بالانتقال من مجال استعمالها المعطى لنا في الواقع على الأقل بالانتقال من نتائجها إلى حيث إمكانها .



حل المسألة العامة في المقدمة

كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علمًا ؟

إن الميتافيزيقا كاستعداد طبيعي للعقل تكون واقعية ، أما بالنظر إليها في ذاتها فقط (كما بينا في الحل التحليلي للمسألة الرئيسية الثالثة) فإنها تكون جدلية ومموهة . فإذا ماأردنا بالتالي أن نستخلص من هنا المبادىء التي نتبع في استخدامها ثمة مظهر طبيعي حقًا ، ولكنه مع ذلك مظهر كاذب ، فهذا لا يمكن أبدًا أن يحقق لنا علمًا ، بل ثمت فن جدلي لا فائدة منه حيث يمكن لأية مدرسة أن تتفوق فيه على الأخرى ، لكن من غير أن تحصل أبدًا على الاستحسان الدائم المشروع .

ولكي تستطيع الميتافيزيقا بوصفها علمًا أن تزعم أنها قادرة على المعرفة وعلى الإقناع بالحجة والدليل لا على التمويه ، فيجب أن يكون هناك نقد للعقل نفسه يقدم لنا الذخيرة التي نمتلكها من التصورات القبلية ويقسمها بحسب مصادرها المختلفة : القوة الحساسة ، الذهن ، العقل ، وفضلا عن ذلك أن يقدم لنا النقد جدولا كاملا لهذه التصورات ، وتحليلا كاملا لها مع النتائج التي تستخلص منها . وبعد ذلك ينبغي فوق كل شيء أن يبين لنا

النقد كيفية إمكان المعرفة التركيبية بواسطة استنباط هذه التصورات والمبادىء ، كما أنه يجب أن يبين لنا في النهاية حدود استعمالها ، وكل ذلك في نسق متكامل . وهكذا يتضح لنا أن النقد ، والنقد وحده هو الذي يشمل الخطة الكاملة المدروسة والممتحنة جيدًا ، ويشمل كل وسائل تحقيقها التي تجعل من الميتافيزيقا علمًا : إذ يستحيل ذلك بالطرق والوسائل الأخرى . فالمسألة هنا ليست خاصة بمعرفة كيف تكون هذه المهمة ممكنة بقدر ما هي خاصة بمعرفة كيف نشرع في هذه المهمة وكيف نحول بين أصحاب العقول الذكية والأعمال الباطلة والعقيمة الذين بذلوا فيها كل جهودهم حتى الآن ، لكي يتولوا مهمة هذا العمل الذي تعد نتيجته مضمونة ، وأخيرًا فالمسألة تتعلق بمعرفة كيف يمكن أن يوجه مثل هذا الاتحاد نحو الغاية المشتركة بأفضل طريقة ملائمة ؟ .

وعلى الأقل فمن المؤكد أن من تذوق النقد مرة يأنف دائمًا من اللغو الدوجماطيقي الذي كان يرضى به مرغمًا في الماضي لأن العقل فعلا لم يجد أمامه شيئًا يتزود به أفضل من هذا الزاد . إن النقد هو بالنسبة إلى الميتافيزيقا الدارجة كعلم الكيمياء بالنسبة إلى كيمياء المعادن(7) وكعلم الفلك بالنسبة إلى صناعة التنجم . وأنا أتعهد بضمان أن كل شخص قد تأمل ونظر في مبادىء النقد وفهمها وإن كان ذلك في المقدمة وحدها لن يعود أبدًا إلى هذا العلم القديم الزائف المغالط ؛ وفضلا عن ذلك فإنه سيوجه أنظاره

عن طيب خاطر نحو الميتافيزيقا التي أصبح عندئذ في إمكانه تحقيقها والتي أصبحت في غير ما حاجة إلى اكتشافات تمهيدية والتي غير هذا وذاك يمكن أن نجلب للعقل الرضا الدائم لأول مرة . وهذه فعلا هي المزية التي تتمتع بها الميتافيزيقا دون سائر العلوم الأخرى ، وهي التي تجعلها قادرة على بلوغ الكمال بالتأكيد ، وأن تصل إلى حالة ثابتة من غير أن تجري عليها أية تغيرات جديدة ممكنة ، وبلا أية مخاطرة في أن تتقدم تبعًا لاكتشافات جديدة ؛ وهنا فعلا يجد العقل في نفسه مصادر المعرفة ولا يجدها في الموضوعات ولا في عيانها (وهذه الموضوعات لا تنبئه بشيء جديد) ، وعندما يعرض العقل مبادئه عرضًا كاملا ومحددًا لا يدع مجالا لأي تفسير خاطىء ممكن فلن يتبقى للعقل المجرد شيء يمكن أن يعرفه قبليًا ، وحتى أن يبحث عنه بحق مشروع . إن الأمل الأكيد الذي نأمله في علم متعين ومحدد على هذا النحو له سحر خاص بغض النظر عن كل فائدة عملية له (وسأعود إلى هذا الكلام فيما بعد) .

لكل فن زائف ولكل علم باطل وقتهما الذي ينتهي بزوالهما من نفسهما ؛ ويوافق وقت ازدهار ثقافتهما العالية وقت أفولها . وتمر الميتافيزيقا الآن بهذا الوقت نفسه : ويؤكد ذلك هذه الحال التي انتهت إليها عند جميع الشعوب المتحضرة ، بينما تقبل هذه الشعوب على دراسة العلوم كلها بنشاط زائد . ونجد ظلا من هذا في النظام القديم للدراسات الجامعية ؛ إذ توجد أكاديمية واحدة

للعلوم تقترح الجوائز من حين لآخر مما يشجع على إجراء بعض البحوث في هذه المادة ؛ ومع ذلك فالميتافيزيقا لا تعد من بين العلوم الحقيقية ونحكم على ذلك بنفسنا حين نرى أن الرجل النابه الذين نسميه ميتافيزيقيًا عظيمًا يقبل هذا المدح الصادر عن نية حسنة ولا يحسده عليه أحد .

ومع أنه لا ريب في أن وقت انهيار كل فلسفة دوجماطيقية قد جاء ، إلا أنه لابد وإن نقول مع ذلك إنه قد لاح يوم بعثها بفضل النقد القوي الكامل . وفي كل مرة تنتقل فيها النفس من ميل إلى ميل آخر مضاد للأول لا بد وأن تمر بحالة حياد ؛ وهذه اللحظة التي تعد من أخطر اللحظات التي يمر بها المؤلف هي مع ذلك من أصلح اللحظات بالنسبة إلى العلم ؛ وعندما تنحل تمامًا كل الجمعيات القديمة فإن روح الحزبية تخمد فينا وتصبح النفوس في حالة استعداد أفضل لكي تولي اهتمامها رويدًا رويدًا إلى الاقتراحات الخاصة باتحادها على مستوى آخر .

وعندما أقول إن عندي الأمل في أن هذه المقدمة تدفع إلى إجراء البحوث في مجال النقد ، وستقدم إلى روح الفلسفة العامة التي تفتقر إلى ما تغتذِ به في حياتها النظرية موضوعًا جديدًا لبقائها كله آمال ، فأنا أتصور من الآن مقدمًا أولئك الذين سلكوا معي طرق النقد الشائكة وأظهروا استياءهم وتأففهم وهم يسألونني على أي أساس يمكن أن أبني هذا الأمل ؟ وجوابي هو : أن أملي يقوم على أساس قانون الضرورة الذي لا يقاوم .

أما أن يعدل العقل الإنساني تمامًا عن البحوث الميتافيزيقية فهذا ما لا يجب أن ننتظره ، كما أننا لن نفضل الامتناع تمامًا عن التنفس على الاستمرار في استنشاق هواء فاسد . وسنجد إذًا في كل وقت في هذا العالم ، وفضلا عن ذلك عند كل إنسان وبخاصة عند كل إنسان مفكر ، ميتافيزيقا يفصلها كل واحد لنفسه على مقياسه نظرًا لعدم وجود مقياس واحد للجميع . لكن ما أطلقنا عليه اسم الميتافيزيقا حتى الآن لا يمكن أن يرضى أي عقل مفكر ، ومن جهة أخرى فمن المستحيل أن نعدل عن الميتافيزيقا تمامًا ؛ إذًا فيجب أن نحاول في النهاية نقد العقل المجرد نفسه ، أو إذا تصادف وجود أي نقد له فلنمتحنه ولنضعه تحت اختبار كلي ؛ لأننا لا نجد أمامنا وسيلة أخرى لإرضاء هذه الحاجة الملحة التي تفوق مجرد الرغبة في العلم .

ومذ عرفت النقد وأنا لا يمكن أن أكف عن التساؤل في كل مرة أطالع فيها كتابًا يثير إعجابي في الميتافيزيقا بدقة تصوراته وتنوعها وحسن ترتيبها وسهولة عرضها ، كما أتثقف بالمعلومات التي يقدمها إلي ، فأسأل نفسي : هل ساعد هذا المؤلف حقًا على تقدم الميتافيزيقا خطوة واحدة ؟ وأنا أطلب العفو من أولئك العلماء الذين أفادوني بعلمهم وأعمالهم وعملوا دائمًا على تثقيف ملكاتي الروحية . وأنا أقول صراحة ، لا أجد أن بحوثهم ولا حتى بحوثي أنا – وقد تكون أدنى قيمة منها وإن كنت أعتز بها – تعمل على تقدم العلم لسبب طبيعي ، وهو أن العلم لم

يوجد بعد ، وأنه لا يمكن أن يأتلف من قطع وأجزاء ، بل يجب أولا أن تتكون بذرته في داخل النقد وبصورة كاملة . وإذا أردنا أن نتفادى كل التباس فيجب أن نتذكر ما سبق لنا قوله ، وهو أن الدراسة التحليلية لتصوراتنا لم تسهم بشيء في تقدم هذا العلم (علم الميتافيزيقا) وإن كانت قد أفادت الذهن ، لأن تحليلات التصورات ليست حقًا إلا المواد التي يجب استخدامها في بناء هذا العلم أولا . ولنحلل إذًا ولنعين بقدر المستطاع تصور الجوهر والعرض ، فهذه أفضل طريقة تمهد لاستعمالها في المستقبل ؛ أما إذا كنت لا أستطيع أبدًا أن أثبت أن الجوهر قائم في كل ما هو موجود ، وأن الأعراض وحدها هي التي تتغير ، فلن يساعد هذا التحليل أبدًا على تقدم العلم . وحتى الآن لم تستطع الميتافيزيقا أن تثبت قبليًا وبطريقة صحيحة هذا المبدأ ولا حتى مبدأ العلة الكافية ولا على الأقل أية قضية مركبة تنتمي إلى علم النفس (سيكولوجي) أو علم الكون (كوزمولوجي) ، أو بإيجاز أية قضية تركيبية ؛ وبناء على ذلك فإن هذا التحليل لم ينته إلى شيء ولم ينتج منه شيء ، ولم يعمل على تقدم أي شيء ، وبعد كل هذه الهزة والضجة ما زال هذا العلم على نفس الحال التي كان عليها أيام ارسطوا وإن كان الإعداد له سيكون أفضل بكثير من قبل عند اكتشاف الخيط الموصل إلى المعارف التركيبية .

ومن السهل على من يجد في هذا الكلام اتهامًا له أن يسقط عنه هذا الاتهام وذلك بأن يكتفي بذكر قضية تركيبية واحدة

في الميتافيزيقا ، وأن يقدم عنها برهانًا قبليًا على الطريقة الدوجماطيقية ، فإن فعل فأنا أقر له عندئذ فقط بأنه قد ساهم في تقدم العلم حتى وإن كانت التجربة العادية لا تثبت مع ذلك هذه القضية بطريقة وافية . ولا يمكن أن يكون هناك شرط معتدل وعادل مثل هذا الشرط الذي أطلبه هنا ، كما أنه لا يمكن أن توجد حكمة أصدق من هذه حتى في حالة الإخفاق والفشل (الأكيدة في كل مرة) وهي : أن الميتافيزيقا بوصفها علمًا لم توجد حتى يومنا هذا .

وإذا ما سقط عنه هذا الاتهام ، فأنا لا أقل أمرين : الأول التلاعب بما يشبه الحق وبالفروض ، وهذا لا يليق بعلم الميتافيزيقا كما أنه لا يليق تمامًا بعلم الهندسة ؛ وثانيهما أن يبت في الأمور بالعصا السحرية التي يحركها الحس المشترك وهي لا تتحرك في أيدي الناس كلهم ، إنما هي تتحرك بخواصهم الشخصية .

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى ، فإنه ولا شك من غير المعقول أن نريد بناء أحكامنا في الميتافيزيقا ، أي فلسفة العقل المجرد على ما يشبه الحق والفرض . وكل ما ينبغي أن يعرف قبليًا هو معطى لنا هنا على اعتباره أنه يقيني بالضرورة ، وينبغي بالضرورة أن نقيم البرهان عليه بما هو كذلك ومن الأولى أن نبني علم الهندسة أو علم الحساب على الظن والتخمين ، لأن علم الحساب لا يحتوي على الأحكام الاحتمالية فيما يختص بحساب

الاحتمال ، إنما هو يحتوي على أحكام يقينية تتعلق بإمكان بعض الحالات في الظروف الواحدة وهي في جملة الحالات الممكنة تخضع لقاعدة ما ، وإن كانت هذه القاعدةغير معينة تمامًا بالنسبة إلى كل حادثة خاصة . ولا يمكن أن نسلم بالتخمينات والظنون (بوسيلتي الاستقراء والنظير) إلا في حالة العلم التجريبي وعلى الأقل بشرط أن يكون إمكان ما أسلم به أمرًا مؤكدًا .

والأشنع من ذلك أيضًا أن نعتمد على الحس المشترك - إن أمكن ذلك - فيما يتعلق بالتصورات وبالمبادىء لا فقط من حيث صحتها بالنسبة إلى التجربة ، بل من حيث صحتها خارجًا عن شروط التجربة . وما هو العقل السليم حقًا ؟ إنه الحس المشترك بوصفه قادرًا على الحكم السليم . لكن ما هو الحس المشترك ؟ . إنه ملكة المعرفة القادرة على استخدام القواعد استخدامًا عينيًا ، في مقابل الذهن النظري وهو الملكة القادرة على معرفة القواعد معرفة نظرية . وهكذا يمكن للحس المشترك أن يدرك فقط هذه القاعدة التي تنص على أن كل ما يحدث يتعين بعلته ، ولكنه لن يفهم هذه القاعدة أبدًا بصورتها العالمة . وبناء على ذلك فإن الحس المشترك يطالب بمثل من التجربة . فإذا عرف أن هذه القاعدة لا تدل على أي شيء آخر غير ما يعتقده دائمًا عندما ينكسر لوح الزجاج أو عندما تختفي إحدى قطع الأثاث ، فعندئذ يفهمها ويسلم بها . إذًا فلا يمكن أن نستعين بالحس المشترك إلا كلما أمكنه أن يجد تأكيدًا لقواعده في

التجربة (مع أنه في الحقيقة يملكها بصورة قبلية) ؛ إن فهم هذه القواعد قبليًا وبطريقة مستقلة عن كل تجربة أمر يقوم به الذهن إذًا وهو يتعدى تمامًا كل آفاق الحس المشترك . ولما كان موضوع الميتافيزيقا هو هذا النوع الأخير من المعرفة فإنها لعلامة سيئة بكل تأكيد أن نعتمد على ضمان الحس السليم الذي لا يحق له الحكم في هذا المجال والذي نحتقره في العادة ، اللهم إلا إذا وقعنا في مأزق لا ندري كيف يكون خروجنا منه .

إن أصدقاء الحس المشترك غير الحقيقيين (الذين يمجدونه في الوقت المناسب ويحتقرونه في العادة) يتعللون عادة بأنه لا بد في نهاية الأمر من وجود بعض القضايا اليقينية التي ندرك يقينها مباشرة والتي لا نستطيع أن نقدم أي دليل أو أي حساب عنها ، وإلا فلن تكون هناك نهاية لبواعث أحكامنا ؛ لكن لا يمكنهم أن يذكروا لنا تبريرًا لهذا الحق (خارجًا عن مبدأ التناقض الذي لا يكفي وحده لإثبات حقيقة الأحكام التركيبية) شيئًا يقينيًا يمكن أن ينسب مباشرة إلى الحس المشترك إلا القضايا الرياضية مثل حاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي أربعة . ويمكن في الرياضيات حقًا أن أحقق (أن أبني) بفكري نفسه كل ما يمكن أن أتمثله بواسطة التصور على اعتبار أنه ممكن ؛ وأنا أضيف على التوالي الاثنين الأخرى إلى الأولى فيتكون هكذا العدد أربعة ، وأنا أوصل بفكري خطوطًا من كل صنف بين نقطة وأخرى ، إنما لا أجد غير خط واحد كل أجزائه متشابهة (المتساوية وغير

المتساوية) . وليس في استطـاعتي مهما كانت قـدرة فكري على أن أستخلص من تصـور شيء ، تصـور شيء آخر يكـون وجـوده مرتبطًا بالضرورة بوجود الأول ؛ إنمـا ينبغي في هـذه الحـالـة أن أرجع إلى التجربة مع أني أجد تصور هذه الرابطة قبليًـا في ذهني (وهذا دائمًـا في الحق بـالنسبـة إلى التجربـة الممكنـة) ، إلا أنـه لا يمكن أن أتمثله قبليًا في العيان كما أتمثل التصورات الريـاضيـة وكما أثبت إمكانهـا قبليًـا ؛ لكن هـذا التصـور مـع مبـادىء تطبيقـه يستلزم دائمًا حتى يكون صحيحًا بصورة قبلية (كما هو مطلوب في الميتافيزيقا) أن يكون هناك تبرير لإمكانـه ولاستنبـاطـه ، وغير ذلك فنحن لا يمكننا أن نعلم مدى صحته ، وإذا كان من الممكن استخدامه فقط في التجربة أو استخدامه أيضًـا خـارج نطـاقهـا . وعلى ذلك فنحن لا نستطيع في الميتـافيزيقـا أي في العلم النظري للعقل المجرد أن نعتمد على الحس المشترك إلا إذا أرغمتنـا الظروف على ترك هذه المعرفة وعلى العدول عن كل معرفـة نظريـة مجردة يجب أن تكون علمًا ، وبالتالي أن نتخلى عن الميتـافيزيقـا نفسهـا وعن تعاليمها (في بعض الأحيان) ؛ وإذا كان ذلك كذلك فالإيمان المعقول هو الممكن وحده بالنسبـة لنـا وهو الـذي يرضينـا (وقـد يكون أسلم لنا من العلم نفسه) . لأن وجـه الأمور يتغير عنـدئـذ كلية . فالميتافيزيقا يجب أن تكون علمًـا ليس فقـط في جملتهـا ، بل أيضًـا في كل أجـزائهـا ، وإلا فلن تعـد شيئًـا ذا قيمـة ، وهي بـالفعل بـوصفهـا تـأمـل العقـل المجرد لا تعتمـد إلا على النظرات

العامة . ويمكن أن نستعين بالاحتمال المشبه للحق وبالعقل السليم بطريقة نافعة ومشروعة خارجًا عن موضوع الميتافيزيقا بحسب المبادىء المطلقة التي تستمد سلطتها دائمًا من ارتباطها بالناحية العملية .

وهذا كل ما أعتقد أن لي الحق في المطالبة به من أجل إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم .

(1) يقول بنو إردمان : تصور كائن لا مادي بسيط . وهذا الرأي في نظرنا أرجح .

(2) وهكذا يوجد تناظر بين العلاقة القانونية في الأفعال الإنسانية والعلاقة الميكانيكية في القوى المحركة ؛ ولا يمكن أن أفعل شيئاً ضد مصلحة الغير من غير أن أمنح غيري الحق بأن يفعل نفس الشيء ضد مصلحتي في نفس الظروف ؛ وكذلك فلا يؤثر أي جسم على جسم آخر بقوته المحركة إلا إذا كان الجسم الآخر يؤثر بالتالي عليه بنفس القدر . إن الحق في المثل الأول والقوة المحركة في المثل الثاني شيئان مختلفان عليه بنفس القدر . إن الحق في المثل الأول والقوة المحركة في المثل الثاني شيئان مختلفان تماماً ، ولكن هناك تشابهاً كاملا بين العلاقتين . وبواسطة النظير الذي من هذا الجنس يمكن أن أعطي تصورا عن العلاقة التي بين أشياء مجهولة تماماً ؛ فمثلا إن سعادة الأطفال (أ) تزيد بالنسبة إلى عطف الأبوين (ب) كما تزيد رفاهة الجنس الإنساني (ج) بالنسبة إلى (س) المجهول في الله (الذي نطلق عليه اسم الحب) ؛ وليس ذلك لأن هذا الحب له أدنى شبه بأي ميل إنساني ، إنما لأننا نستطيع أن نضع العلاقة بينه وبين العالم على نحو يشبه تلك العلاقة التي تقوم بين الأشياء في العالم المحسوس . إن تصور العلاقة هنا هو مجرد مقولة ، نعني به تصور العلة التي لا علاقة لها بالقوة الحساسة .

(3) تصحيح هاملان Année philosophique 1903, Hamelin

ونحن في طبيعة هرتنشتين rach unseren Begriffen

(4) سأقول أيضا : إن علية العلة السامية هي بالنسبة إلى هذا العالم ، كنسبة العقل الإنساني إلى أعماله الفنية . إلا أن طبيعة العلة السامية تظل مجهولة : إنني أقارن فقط بين أثرها المعلوم (نظام العالم) ومطابقته للعقل ، والآثار التي أعرفها أنا عن العقل الإنساني ، ولذلك فأنا أسمى هذه العلة السامية عقلا من غير أن أنسب إليها العقل كخاصية لها كما أنسبه إلى الإنسان بالضبط وعلى العموم من غير أن أنسب إليها أي شيء أعرفه .

(5) كيرباخ من صفحة 500 حتى 520 ؛ وهرتنشتين من صفحة 437 حتى 452 .

(6) لقد كان الهدف الذي وضعته دائما نصب غيني في كتاب النقد ألا أغفل شيئا يمكن أن يساعد على إكتمال البحث في طبيعة العقل المجرد مهما كان هذا الشيء مختفيا في الأعماق . إذ يستطيع كل شخص بعد ذلك أن يتقدم في بحثه كما يشاء وقد أشرنا في هذه المرة إلى البحوث التي يمكن إجراؤها ؛ وهذا ما يحق لنا أن نطلبه من هذا الشخص الذي قد تولى بنفسه مهمة قياس كل هذا المجال تاركاً لغيره مهمة خدمة هذا المجال وتوزيعه كما يروق لهم . والشرطان السابقان هما بشأن ذلك ونحن لا نقدمهما إلى الهواة نظراً إلى الطريقة الجافة التي اتبعناها في عرضها ، إنما نحن نقدمها هنا إلى الخبراء في العلم وحدهم .

(7) علم الصنعة .

تذييل

ما يمكن أن نعمله من أجل تقويم الميتافيزيقا كعلم



لما كانت كل الطرق التي سلكناها حتى الان لم توصلنا إلى هذه الغاية ، ولما كنا بغير النقد السابق للعقل المجرد لن نبلغ بلا شك هذه الغاية أبدًا ، فلا يبدو أنه من عدم الصواب أن نخضع البحث الذي نقدمه ها هنا لامتحان دقيق وواع ، اللهم إلا إذا وجدنا انه من الاحكم أن نعدل تمامًا عن كل زعم ميتافيزيقي . ولا نجد في هذه الحالة اي وجه للاعتراض بشرط ان نتمسك بهذا دائمًا . وإذا ما نظرنا إلى سير الأمور كما تجري في الواقع ، لا كما ينبغي أن تكون ، فإنا نجد نوعين من الحكم : الحكم السابق على كل بحث وهو في حالتنا هذه الحكم الذي يستمده القارىء من ميتافيزيقاه الخاصة ليحكم به على نقد العقل المجرد (الذي يجب أن يبحث أولا في إمكان الميتافيزيقا) ، ثم الحكم الذي يتبع البحث ويمكن للقارىء في هذه الحالة أن يترك بصفة مؤقتة نتائج البحوث النقدية التي قد تصدم اعتقاده الميتافزيقي بشدة لكي يفحص المبادىء التي استنبطنا منها هذه النتائج . وتكون طريقة الحكم الأولى صحيحة اذا كان كل ما تقدمه الميتافيزيقا الشائعة لنا يقيني على الإطلاق (كعلم الهندسة مثلا) :

لانـه إذا تعـارضت النتـائـج المستخلصـة من بعض المبـادىء مـع الحقـائـق المقررة ، فـلا بـد وان تكـون هـذه المبـادىء كاذبـة ، وينبغي عندئذ رفضهـا من غير اي امتحـان اخر . امـا اذا كانت الميتافيزيقا بالفعل لا تملك اي مـدخر من القضـايـا (التركيبيـة) الأكيدة التي لا اعتراض عليهـا . وإذا كان هنـاك عـدد كبير من القضـايـا الموهمـة - شـانهـا في ذلـك شـان أولى القضـايـا في الميتـافيزيقـا - التي تتعـارض فيما بينها من حيث نتـائجهـا على الاقل ، وإذا كان لا يمكن أبدا ان نصـادف في جهة مـا في هـذا التعليم معيارا اكيدا لصدق القضايا الميتافيزيقية بمعنـاهـا الصحيح (التركيبية) ، نقول إنـه اذا كان ذلـك كـذلـك ، فلا محل لتطبيق طريقة الحكم الاولى ، بل يجب ان يسبق فحصنـا لمبـادىء النقـد كل حكم عن قيمته او عن عدم قيمته .

مثل لحكم على النقد سابق على كل بحث :

نجد هذا المثل في المقال الثالث من الملحق الصـادر في 19 من ينـاير سنـة 1782 في جريـدة النشرات العلميـة لجـوتنجـه[1] ، صفحة 40 وما يليها .

إن المؤلف الذي بلغت دراسته لموضوعه حـد الإتقـان والـذي ساهم في توسعه بفضل تفكيره الشخصي ، قـد يقع في يـد النـاقـد الحاذق الـذي يكشف بـذكائـه عن النقـط التي ترتكز عليهـا قيمـة العمل او عن نقط الضعف فيـه . ولا يقف عنـد حـد الالفـاظ .

بل يصل إلى لب الاشياء ولا يكتفي بغربلة وامتحان المبادىء التي خرج منها بحث المؤلف ، بل ينظر أيضا إلى نتائجها ، نقول إنه من الممكن في هذه الحالة ان تضيق نفس المؤلف من شدة وقسوة الحكم عليه . اما الجمهور المتفرج الفائز فعلى العكس دائما يظل محايدا . ومن الممكن من جهة أخرى أن يعلن المؤلف قبوله لهذا الحكم لانه قد وجد أمامه فرصة لتصحيح وشرح موضوع دراسته التي قام بفحصها مبكرًا احد العلماء الخبراء . ويمكنه إذا ما اعتقد في صحة رايه أن يزيل في وقته حجر العثرة الذي يمكن ان يضر بعمله في المستقبل .

واجد نفسي مع ناقدي في موقف مختلف تماما . إذ يبدو انه لم ير أبدا ما هو في الحقيقة موضوع سؤالنا في هذا البحث (سواء كان حظه النجاح او الفشل) . لذلك فإما أنه لم يكن له صبر على فهم مثل هذا العمل الضخم أو أنه قد أخذه الغضب بسبب الإصلاح المرتقب لهذا العلم ، لانه كان يعتقد منذ زمن طويل انه قد توصل إلى حل كل مسألة شائكة فيه . أو قد أفرض مع الأسف أن نقده هذا يكشف في الواقع عن ضيق تصوره للميتافيزيقا الذي يمنعه تمامًا من أن يتعدى بفكره ميتافيزيقاه المدرسية ، وقصارى القول إنه تسرع في قراءة سلسلة طويلة من القضايا التي يستحيل فهمها إلا بعد معرفة مقدماتها . فكان يلقى الذم عليّ من حين لاخر وإن كان القارىء لا يفهم سببا لذلك خاصة وأنه لا يفهم هذه القضايا . وبناء على ذلك فلا

نجني اية فائدة من هذا النقد الـذي لا يستفيـد منـه العـامـة من النـاس لانـه لم يوضح لهم شيئـا ، ولا يمكن ابـدا أن يمسني نقـده بسوء في حكم الخبراء العارفين . ولذلك كان من الممكن تمـامـا أن اغفل الرد على هذا الحكم ، إلا أنني قد وجدت في هذا الرد فرصة امامي لإعطـاء بعض التفسيرات التي يمكن في بعض الحـالات أن تحمي قارىء هذه المقدمة من كل تفسير خاطىء .

ومن جهة أخرى فالناقـد من اجل ان تكون لـه وجهـة نظر خـاصـة يمكن بواسطتهـا أن يقـدم بسهولـة هـذا الكتـاب بصورة تسيء إلى مـؤلفـه ومن غير أن يكلف نفسـه عنـاء البحث ، يبـدا بحثه ويختتمه بقوله : «هذا العمل يعرض لنـا مـذهبـا في المثـاليـة العالية» (أو بحسب ترجمته الخاصة : المثالية العليا)(2) .

وفهمت على التو بعد قراءة هـذا السطر أي تلخيص للكتـاب سيخرج لنا من هنا: شيء يكاد يماثل ما قاله هذا الشخص الذي لم يسمع شيئا عن علم الهندسة ولم ير شيئـا من كتبهـا، ولكنـه وجـد نفسه امام نسخة من كتاب إقليدس، ثم طلب منه أن يـدلي برأيـه في هذا الكتاب فقال بعد أن لاحظ وهو يتصفحه عـددا كبيرا من الاشكال : (هذا الكتاب هو منهج للرسم يعرض فيه المؤلف قواعـد غامضة بلغة خاصة وهي قواعد غير مفهومة لا توصلنا إلى عمل شيء أفضل مما يمكن عمله بلمحة عين طبيعية أكيـدة، الخ..) ولننظر مع هذا كله إلى هذه المثـاليـة التي تسري في كل اجزاء الكتـاب مع أن المثالية العليا هي أبعد من أن تكون روح هذا النسق.

إن القضية التي يدافع عنها المثاليون المعترف بهم منذ ظهور المدرسة الإيلية حتى الأسقف بركلي هي القضية الآتية : «كل معرفة نستخلصها من الحواس ومن التجربة ليست إلا وهماً ، فالحقيقة لا توجد إلا في أفكار الذهن المجرد والعقل الخالص» .

وعلى العكس فإن المبدأ الذي يحكم مثاليتي ويحددها هو المبدأ الآتي : «كل معرفة للأشياء نستخلصها من الذهن المجرد أو من العقل الخالص فحسب ، ليست إلا وهماً ؛ فالحقيقة لا توجد إلا في التجربة» .

وهذا بالضبط عكس هذه المثالية بمعناها الصحيح : فكيف إذًا استخدمت هذه العبارة بقصد مختلف تماما ، وكيف توصل هذا الناقد إلى رؤية هذه المثالية في كل جانب من جوانب هذا الكتاب ؟

إن حلّ هذه المعضلة يتعلق بشيء يمكن أن نستخلصه بكل سهولة إذا أردنا من جملة الكتاب . إن المكان والزمان كل ما يحتويانه ليسا شيئين في ذاتهما ولا خاصيتين للأشياء في ذاتها ، إنما هما يتعلقان بظواهر هذه الأشياء . وحتى الآن يبدو أنني أظهر العقيدة نفسها التي يظهرها أولئك المثاليون . إنهم جميعاً وبخاصة بركلي ، ينظرون إلى المكان على اعتبار أنه تمثل تجريبي فقط نعرفه بكل تعيناته وبالوسيلة نفسها التي نعرف بها الظواهر التي يحتويها أي بالتجربة أو بالإدراك الحسي . ولكني على العكس منهم أبين أولا أن المكان (وكذلك الزمان الذي لم يلتفت إليه

بركلي) يمكن أن يعرف قبلياً مع جميع تعيناته ، لأنه مثل الزمان موجود فينا قبل كل إدراك حسي أو كل تجربة ، كصورة خالصة لقوتنا الحساسة تجعل كل عيان حسي ممكناً وبالتالي أيضا تجعل كل الظواهر ممكنة . ولما كانت التجربة تستند إلى القوانين الكلية والضرورية التي هي معاييرها ، فإن التجربة عند بركلي – التي ليس لها أي أساس قبلي لظواهرها – ليس لها معيار للحقيقة ؛ ونتيجة ذلك أن هذه الظواهر ليست إلا وهماً ؛ أما عندنا فعلى العكس ، إن المكان والزمان (مع اقترانهما بتصورات الذهن المجردة) يفرضان بصورة قبلية على كل تجربة ممكنة قانوناً يعطينا معيارا أكيداً نميز به الوهم من الحقيقة .[3]

إن مثاليتي المزعومة (النقدية بالمعنى الصحيح) هي إذاً مثالية من جنس خاص جداً لأنها تهدم المثالية المألوفة ، وبفضلها ولأول مرة تكتسب كل معرفة قبلية حتى المعرفة الهندسية حقيقة واقعية موضوعية ، كان يستحيل على الواعيين المتزمتين أن يأتوا ببرهان عليها . ولكني أثبتها هنا بمثالية المكان والزمان . وإذا كان ذلك كذلك فأنا أريد أن أطلق على تصوري للمثالية اسماً آخر ، لكي أمنع كل تفسير خاطىء لها ؛ وعلى كل حال فأنا لا أرى جيدا الوسيلة التي يمكن بواسطتها تغيير هذه التسمية . فليسمح لي القراء إذاً أن أسميها في المستقبل المثالية الصورية ، أو بالأحرى المثالية النقدية تمييزا لها عن المثالية الدوجماطيقية عند بركلي والمثالية الارتيابية عند ديكارت .

ولا أجد في النقد الموجه إلى كتابي هذا شيئا اخر جديرا بالذكر . إن الناقد هنا يحكم باستمرار «بالجملة» ، ولقد اختار هذه الوسيلة بمهارة لأنها لا تكشف عن علمه أو جهله : وكان من الممكن أن يكشف حكم واحد يتناوله «بالتفصيل» في المسألة الرئيسية عن خطىء وأيضا عن مدى بعد نظر الناقد في مثل هذا النوع من البحوث . ولقد نجح في تخيل حيلة أخرى تصرف القراء عن قراءة هذا الكتاب ، وذلك لأنهم قد تعودوا أن يكونوا لهم فكرة عن الكتب من قراءة عرضها الموجز في الجرائد ، فتعمد بأن يلقى في مرة واحدة في دفعة واحدة عددا كبيراً من القضايا التي فصلها عن البراهين و الشروح التي تلازمها (و هي من هذه الجهة مثل براهيننا وشروحنا كلها في الجانب المضاد لكل ميتافيزيقا مدرسية) ، فكان يجب أن تبدو بالضرورة أنها غير معقولة ، فينفذ صبر القارىء و يصل إلى حد كراهية هذا الكتاب . ولقد أضاف إلى قضيته التي أملتها عبقريته عليه والتي يقول فيها بأن الوهم الدائم هو الحقيقة ، درسا أبويا قاسياً فقال : ما فائدة هذه المشاحة في الألفاظ ، ولماذا يكون هناك تمييز في معاني المثالية وما مصدره ؟ . وهذا الحكم الذي ينتهي برد كل أصالة في هذا الكتاب الذي يعتبره الناقد بدعة ميتافيزيقية . إلى مسألة تجديد في الأسلوب ، مما يؤكد بوضوح أن الشخص الذي يزعم بأنه الحكم في هذا الموضوع لم يفهم شيئاً وفضلا عن ذلك لم يفهم ما يقوله[4] .

ومع ذلك فهذا الناقد يتكلم بلغة الشخص الذي يؤمن في قرارة نفسه بأن عنده معلومات أساسية على درجة بالغة من الأهمية ويخفي سرها عنا . لكن لم يبلغني في هذه الآونة شيء عن الميتافيزيقا يسمح له بالكلام بهذه اللهجة . وعلى كل حال ليس من حقه أن يضن علينا باكتشافاته ؛ إذ لا بد وأن يكون قد لاحظ الآخرون مثلي أنه على الرغم من كل الأشياء الجميلة التي كتبت من زمن بعيد في تلك المادة ، فإن العلم نفسه لم يتقدم بمقدار بوصة واحدة . إننا ما زلنا نجد محاولات لسن التعريفات ولتصحيح الحجج العرجاء ولإضافة رقعة جديدة إلى هدم الميتافيزيقا ، أو لحبكها من جديد ، لكن ليست هذه هي الأمور التي يطلبها الناس في هذا العلم . إنهم سئموا الأحكام الميتافيزيقية وهم يتطلعون إلى معرفة الحقيقة في مسألة إمكان هذا العلم وعن المصادر التي يستمد منها يقينه ، وعن المعايير الأكيدة التي تسمح لهم بالتمييز بين الحقيقة والوهم الجدلي في العقل المجرد . ويجب أن يملك الناقد مفتاحاً لكل هذه المسائل ، وإلا لما تكلم أبداً بهذه اللهجة الجادة جداً .

وأنا أشك في أنه يمكن أن يكون قد فكر في مثل احتياجات العلم هذه ، وإلا لركز عندئذ امتحانه كله على هذه النقطة ولاكتسبت المحاولة الناقصة في هذا العلم بعض الاعتبار في نظره . وإذا كان الأمر كذلك فها نحن نصبح أصدقاء من جديد . وله الحق في أن يغوص بفكره في أعماق الميتافيزيقا كما

يروق له : ولن يضع امامه احد عائقا يمكن أن يعوقـه : إنما هو في هـذه الحـالـة لا يستطيع الحكم على مـا يخرج عن حـدود الميتافيزيقا ، أي على مصدرها الموجود في العقل . وهذا الشك في أمر الناقد ليس بلا اساس ، والدليل على ذلـك أنـه لم يقل كلمـة واحـدة عن إمكان المعرفـة القبليـة ، أي عن المشكلـة الحقـة التي يتوقف مصير الميتافيزيقـا على حلهـا وهي موضوع النقـد (وهـذه المقدمة أيضـا) . ان المثـاليـة التي كشف النقـاب عنهـا والتي ظل متعلقا بها ، لم اسلم بها في مذهبي هذا إلا على اعتبار أنهـا الوسيلـة الوحيدة لحل هذه المشكلة (ولو أن هناك أسبابـاً أخرى تقرهـا) ؛ لذلك كان من الواجب عليه أن يبين إما أن هذه المشكلـة ليست بذات الأهمية التي أنسبها إليها (ولا حتى في هذه المقدمـة) ، وإمـا أن تصوره للظواهر ليس حلا لهـذه المشكلـة ، أو أنـه من الممكن أن نكون أكثر توفيقـاً في حلهـا بـاستخـدام منهج آخر ؛ ولكني لم أجد كلمة واحـدة من كل هـذا الكلام في نقـده . إنـه إذا لم يفهم شيئا من هذا الكتاب ، ولم يفهم حتى روح وماهية الميتافيزيقـا ، اللهم إلا إذا كان تسرعه في النقد سببه الصعوبة التي وجدهـا وهو يشق لـه طريقـا بين هـذه الموانع الكثيرة مما جعلـه يلقي بعض الغموض على الكتاب الذي كان أمامه ، فأساء إلى العمل نفسه كما اختلطت في نظره خطوطه الرئيسية ، وهذا ما أريد أن أعتقـده الآن عن طيب خاطر .

لكن لا بد من بـذل جهود كثيرة حتى يتسنى لهـذه الجريـدة

العلمية أن تحافظ على اعتبارها العلمي الذي تستحقه ايضا في مجال الميتافيزيقا ، مهما كانت عنايتها باختيار محرريها اختيارا جيداً . إن العلوم والمعارف الأخرى لها بالفعل قاعدة للقياس . وقاعدة العلم الرياضي كامنة في ذاته ، وعلم التاريخ وعلم اللاهوت تكون قاعدتها إما في الكتب الدنيوية غير المقدسة (بالنسبة إلى التاريخ) أو في الكتب السماوية المقدسة (بالنسبة إلى علم اللاهوت) ، كما أن علم الطبيعة وعلم الطب يجدان قاعدتها في العلم الرياضي وفي التجربة . أما علم القانون فيجدها في كتب التشريع . والأشياء الذوقية الفنية تستمد قاعدتها من النماذج التي صنعها القدماء . ولا بد لنا أولا من أن نجد قاعدة للقياس (ولقد حاولت تحديدها وتحديد استعمالها كذلك) إذا أردنا أن نحكم على هذا الشيء الذي يسمى الميتافيزيقا . وماذا يمكن إذاً أن نفعله حتى نجد هذه القاعدة إذا كان يجب أن نحكم على كتابات في الميتافيزيقا ؟ هل تنتمي هذه الكتابات مثلا إلى النوع الدوجماطيقي ؟ . إنه يمكننا في هذه الحالة أن نحكم عليها كما يروق لنا ؛ إذ في هذا النوع فعلا لا يستطيع أحد أن ينتحل لنفسه مركز المعلم طويلا طالما يوجد الشخص الآخر الذي يفعل مثله . أما إذا كانت هذه الكتابات تنتمي إلى النوع النقدي الذي لا يهدف بالتأكيد إلى نقد مؤلفات أخرى إنما يهدف إلى نقد العقل نفسه ، ولذلك فالعقل لا يسلم بمقياس معين للحكم عليها بل يرى من واجبه أن يبحث أولاً عن هذا المقياس ، ونقول في

هذه الحالة إنه من الممكن أن نقبل الاعتراضات واللوم بشرط أن تكون في الحقيقة الروح التي توجهها سمحة قابلة للتفاهم لأن المسألة تتعلق هنا بحاجتنا المشتركة من حيث إنه تنقصنا المعرفة الضرورية لإشباعها ، ولذلك فلا يليق بأحدنا أن يتخذ لنفسه موقف القاضي الذي يفصل في الأمور فصلا باتاً .

ولكي أربط في الوقت ذاته بين دفاعي عن نفسي والمصلحة العامة لجمهورية الفلسفة ، فأنا أقترح إجراء اختبار حاسم للطريقة التي نوجه بها كل بحوثنا الفلسفية نحو غايتها المشتركة . فهذا ما فعله الرياضيون لكي يثبتوا بتضامنهم معا تفوق مناهجهم ، وهو بمثابة إنذار أوجهه إلى هذا الناقد لكي يثبت بمنهجه ، بل وكما ينبغي عليه أن يثبت ذلك بالمبادىء القبلية ، أية قضية من القضايا الميتافيزيقية الحقيقية التي يذكرها ، أي القضايا الميتافيزيقية التركيبية التي تعرف قبليا عن طريق التصورات ، وعلى كل حال أن يثبت لنا قضية من أكثر القضايا لزوما في الميتافيزيقا ، مثل مبدأ دوام الجوهر أو مبدا التعين الضروري للحوادث بعلتها في هذا العالم . فإن لم يستطع إجابة هذا الطلب (والصمت اعتراف بالعجز) ، يجب أن يسلم بأن الميتافيزيقا لا يمكن أن تقوم على الإطلاق بغير اليقين الضروري للقضايا التي من هذا النوع ، وأنه يجب أن نثبت أولا إمكانها او عدم إمكانها في نقد العقل المجرد ، وبناء على ذلك يكون ملتزما بأن يعترف إما أن مبادىء «النقد» دقيقة مضبوطة أو أنه لا قيمة

لها . ولما كنت أتوقع أنه على الرغم من اطمئنانه إلى المبادئ التي يرتكز عليها فإنه أمام اختبار له أهميته ، ولن يمكنه أن يكشف عن مبدأ واحد في كل نطاق الميتافيزيقا فأنا أوافق على إعطائه أفظل فرصة يمكن أن يتوقعها هذه المجادلة وهي أن أعفيه من عبء الإثبات .

إنه يجد فعلا في هذه المقدمة ، وفي كتاب النقد (صفحة 426–461)[5] ثماني قضايا كل اثنتين منها متعارضتان ، بل إن كل قضية منها تنتمي بالضرورة إلى ميتافيزيقا تقبلها أو ترفضها بالضرورة ، علماً بأن ما من قضية من هذه القضايا إلا وسلم بها فيلسوف ما . وللناقد عندئذ مطلق الحرية في أن يختار من بينها أية واحدة يشاء ، وأن يسلم بها من غير إثبات لأني أعفيه من هذه المهمة (إذ لافائدة من ضياع وقته ووقتي) وعليه بعد ذلك أن يتعرض لبرهاني على القضية المقابلة ، فإذا نجحت في إنقاذ صحة هذا البرهان ، فأنا أثبت بذلك أنه يمكن أن نبرهن بكل وضوح على عكس القضية التي يسلم بها بحسب المبادىء التي تعترف بها كل ميتافيزيقا دوجماطيقية .. وأنا أقرر بعد ذلك أن الميتافيزيقا تعاني من عيب أصلي فيها لا يمكن تفسيره . وعلى الأقل فلا يمكن أن نزيل هذا العيب إلا بالرجوع إلى مصدره أي إلى العقل المجرد نفسه ؛ وعلى ذلك فيجب أن نسلم إما بهذا النقد أو أن نستبدل به نقداً أفضل وأصلح ؛ أما إذا فشلت في إنقاذ هذا البرهان فستبقى القضية التركيبية القبلية قائمة على المبادىء

الدوجماطيقية قضية صحيحة ، وسينتصر الناقد في هذه الحالة وبالتالي يصبح اتهامي للميتافيزيقا باطلا ، والتزم بالاعتراف بصحة الحكم الصادر ضد النقد (مع أنه لا يمكن أن ننتهي إلى ذلك فهذا أمر بعيد جداً) . ومن أجل ذلك يبدو لي أنه من الضروري أن يعدل خصومي عن التنكر لأني لا أرى عندئذ كيف يمكن أن أتجنب هذه المسائل الكثيرة التي يشرفني بها أو يثقلني بها خصوم مجهولون ومع ذلك غير أكفاء بدلا من أن تكون مهمتي مقصورة على حل مسألة واحدة فقط .

اقتراح امتحان للنقد يمكن أن يتبعه الحكم عليه .

أنا أعترف هنا أيضاً بفضل القراء الكرام الذين شرفوني بموقفهم من هذا الكتاب فلم يتكلموا عنه ؛ وإن هذا في الحق لدليل على إرجاء حكمهم ، وبالتالي فهو دليل على صحة الدعوى بأن العمل الذي يترك هنا كل المسالك المطروقة لكي يسلك طريقاً جديداً - لا ينكشف على الفور لهم - يمكن أن يحتوي على كل ما يلزم لبعث الحياة والخصوبة في هذا الفرع المهم من فروع المعارف الإنسانية الذي نراه اليوم يموت ، وهو أيضاً دليل على عناية هؤلاء القراء بهذا الطعم الطري حتى لا ينقطع ولا يجف عوده بسبب هذا الحكم المتعجل . ويقع نظري الآن فقط على حكم قد تأخر صدوره لأسباب من هذا القبيل في جازيت جوتا العلمية[6] ويستطيع كل قارىء أن يتبين لنفسه صلابة هذا

الحكم (من غير أن يكون متأثراً بهذا المدح الذي امتدحه به ، وقد يكون مشكوكاً فيه هنا) من العرض الواضح الأمين للنص المتعلق بالمبادىء الأولى في كتابي .

ولما كان الفحص المختصر لا يكفي وحده لتقدير قيمة هذا البناء الضخم في جملته ، وبنظرة واحدة ، فأنا أقترح الآن أن نفحصه من أساسه قطعة قطعة ، وأن نستعين من أجل ذلك بالمقدمة الحاضرة بوصفها الخطة العامة التي يمكن أن نقارن بينها وبين هذا العمل كلما سنحت الفرصة لنا . فإن كان هذا الاقتراح لا أساس له إلا الغرور الذي يدفعنا عادة إلى إعطاء أهمية خيالية لإنتاجنا الخاص فإنه يصبح اقتراحاً فاضحاً يستحق الرفض والسخط عليه . إن الفلسفة التأملية يكاد يوشك اليوم أن ينطفىء نورها تماماً ، مع أن العقل الإنساني يميل طبيعياً إليها ، وهو يحاول الآن بغير جدوى أن يظهر عدم اهتمامه بها وذلك لسبب واحد وهو أنها ما زالت للآن تخدعه .

ولا أظن في عصر يسود فيه النظر والتأمل مثل عصرنا هذا ألا يستفيد ذوو الفضل ، وهم كثيرون ، من كل فرصة طيبة تتاح لهم لكي يساهموا ويعاونوا في تحقيق المصلحة المشتركة بالعمل على تقدم العقل تقدماً مستمراً نحوالنور ، بشرط أن يكون هناك أمل في الوصول بهذه الطريقة إلى الهدف المنشود . إن العلم الرياضي والعلم الطبيعي والقوانين والفنون والأخلاق نفسها وهلم جرا ، كلها لا تشبع النفس الإنسانية تماماً إذ يبقى فيها دائماً

مكان مخطط للعقل النظري وحده ؛ وهذا الفراغ الذي يسود في النفس هو الذي يدفعنا إلى البحث عن شيء يشغلنا أو عن شخص نتسامر معه عن الخرافات والأباطيل والأحلام الصوفية ، ولكن ليس هذا إلا مجرد من جانبنا ، إذ أننا لا نبحث في الواقع إلا عن شيء نتلهى به لنسكت نداء العقل الذي يؤرقنا ، هذا العقل المخلص لغايته والذي يطالب بشيء يرضى ذاته من غير أن يدفعه ذلك إلى خدمة وجهات نظر أخرى ، أو خدمة ميولنا . ومن أجل ذلك فإن الاعتبارات النقدية التي لا تتعلق إلا بنطاق العقل من حيث هو في ذاته ، ومن حيث إن كل المعارف والغايات الأخرى يجب أن تلتقي فيه وأن تتحد فيه بجملتها على أساس ، لها تأثير يجذب بشدة إليها أولئك الذين قد حاولوا أن يتوسعوا فقط في استخدام تصوراتهم ، وفي إمكاني أن أقول أيضاً إن جاذبيتها تفوق بشدة جاذبية أي علم نظري لا نقبل بسهولة أن نستبدله به .

وأنا أقدم الآن هذه «المقدمة» كخطة وكخيط موصل للبحث بدلا من الكتاب نفسه ، لأني إذا كنت اليوم راضياً تماماً عن مضمون الكتاب وعن تصنيفه ومنهجه ، وعن مدى اهتمامي وعنايتي بكل قضية بصورة تجعلني أعمل على وزنها وفحصها بدقة قبل اقتراحها (إذ قضيت سنين طويلة في البحث لكي أكون راضياً تماماً لا عن جملة العمل وحده ، بل حتى عن مصادر كل قضية) إلا أنني على العكس لست راضياً تماماً عن عرضي لآرائي

في بعض الأقسام الخاصة بالمذهب العنصري ، أي باستنباط تصورات الذهن مثلا وفي القسم الخاص بمغالطات العقل المجرد لأن التوسع في العرض كان على حساب الوضوح ، ولذلك يمكن أن يكون عرض المقدمة لهذه المواد أساساً لكل امتحان للنقد بدلا من الكتاب نفسه .

إن الشعب الألماني يشتهر بأنه أقدر من جميع الشعوب الأخرى على العمل الذي يتطلب صبراً وجهداً مستمرين . فإن صح هذا الرأي ، فها هي الفرصة تتقدم لنا هنا لكي نتم هذا العمل الذي قد يشك البعض في بدايته الطيبة مع أنه موضع اهتمام المفكرين ومع أننا لم نجد حتى الآن فرصة لإثبات هذا الكلام الذي في صالحنا ؛ هذا فضلا عن أن العلم الذي نبحث فيه هو من نوع خاص جداً بحيث إنه يمكن أن يبلغ كماله في محاولة واحدة وأن يصل إلى حالة الثبات التي لا تقبل أقل تقدم ولا أية زيادة ، ولا حتى أي تغير يمكن أن يلحق بها كنتيجة لأي اكتشاف في المستقبل (وأنا لا أعمل حساباً لوجاهة العرض الذي قد ينتج من وقت لآخر عن زيادة الوضوح أو عن بعض إضافات نافعة لبلوغ كافة الغايات) وهذه مزية لا يتمتع بها أي علم آخر لأنه لا يوجد علم يختص بدراسة ملكة المعرفة وهي منعزلة تماماً على هذا النحو ، وبوصفها مستقلة عن سائر الملكات الأخرى وخالصة من كل امتزاج . إن الوقت الحاضر لايبدو لي الآن أنه غير مناسب لتحقيق هذا الزعم بما أننا لا ندري إن صح

القول بأي شيء نهتم حالياً في ألمانيا خارجا عن هذه العلوم التي يقال عنها إنها نافعة وحتى لا يكون الأمر مجرد لعبة ، بل انشغالا بعمل يساعد على بلوغ غاية دائمة .

ويجب أن أترك لغيري مهمة إيجاد الوسائل الخاصة التي تتضافر بفضلها جهود العلماء من أجل تحقيق مثل هذه الغاية . وأنا لا أزعم أنني أفرض نظرياتي فرضاً على كل شخص ليسلم بها تسليماً أو أن أمني نفسي بهذا الأمل ، إذ من الممكن أن تلقى هذه النظريات اعتراضاً وهجوماً أو قد تعاد وتتكرر وتذكر مع بعض التحفظات ، أو مع زيادة التوكيدات والإضافات والشروح ، ولا بد وأن يقوم هذا النسق - وقد يكون غير النقد الذي أقدمه هنا - الذي يمكن أن ينتقل إلى الأجيال الآتية بشرط أن نتعمق في دراسة هذه المسألة .

ولا أجد هنا متسعاً لبيان ما هي الميتافيزيقا التي نرجوها في المستقبل وفقاً لمبادىء النقد وكنتيجة له ، وكيف أنه إذا ظهرت الميتافيزيقا على حقيقتها وتجردت من زيفها ، فلن تبدو فقيرة حقيرة ، إنما ستبدو من وجهة نظر أخرى غنية محتشمة ، وغير ذلك فهناك مزايا أخرى واضحة كالشمس تتمتع الميتافيزيقا بها بفضل الإصلاح . إن الميتافيزيقا الشائعة كانت تفيد في البحث عن التصورات العنصرية في الذهن المجرد ، وكانت تعمل بعد ذلك على تمييزها بواسطة التحليل وعلى تحديدها بالتفسير والشرح . ولقد أصبحت من هنا بمثابة ثقافة للعقل الذي يمكنه

أن يجني منها بعض الفائدة : وكانت هذه هي كل الفائدة التي نجنيها منها . لكن هذه الميتافيزيقا قضت على فضلها إذ أنها تشجع على الادعاء بالحكم الشخصي ، وعلى السفسطة بالحيل اللطيفة والخروج عن الموضوع وعلى الاستخفاف بالمسائل فتحيل أعقد المسائل إلى فن من فنون السكولائية ، وأخيرا فبطريقتها السطحية التي تغرينا باستعارة ما يروق لنا من اللغة العامية أحيانا ، ومن اللغة الشعبية أحياناً أخرى ، وكانت هذه الخاصية تعد ذات أهمية في نظر الجميع ، ولكنها في الحقيقة لا قيمة لها. أما النقد فهو على العكس ، يعطي لأحكامنا مقياسا يسمح لنا بالتمييز الصحيح بين العلم والتظاهر بالعلم ؛ وعندما نمارس النقد في الميتافيزيقا بلا قيد أو شرط ، فإننا نكتسب بفضله تفكيرا منهجيا يكون له أثر طيب على استعمال العقل في المجالات الأخرى ، وبذلك فالنقد يلهمنا لأول مرة بالروح الفلسفية الحقيقية . ولا ينبغي أبداً أن نقلل من قدر الخدمات التي يقدمها النقد إلى علم اللاهوت ، فهو يحرره من حكم التأمل الدوجماطيقي وبذلك يضعه في مأمن تام بعيداً عن ضربات الخصوم : ولقد كانت الميتافيزيقا الدارجة تمنيه بأن تمد إليه يد المساعدة ولكنها كانت غير قادرة على الوفاء بعهدها ؛ وفضلا عن ذلك فإن علم اللاهوت الذي يريد أن يستعين بالدوجماطيقية النظرية ، كان يساعد أعداءه على التسلح ضده . إن الفلسفة النقدية تخرج التصوف من مأواه الأخير . هذا التصوف الذي لا يمكن أن يظهر

في عصر الأنـوار إلا وهـو يتنكر وراء الإسكـولائيـة حتى يمكنـه تحت ستارهـا أن يغـامر ويهـذي حقـاً ؛ وأخيراً وفوق كل شيء ، إنه لشيء جدير بالاهتمام أن معلم الميتـافيزيقـا يستطيع أن يقول بحيث يقابل كلامه بالاستحسان العام ، أن ما يقدمه هنـا هو في نهاية الأمر علم أيضاً ، وأن الشيء الشـائع يستفيـد في الواقع منـه كل الفائدة .

(1) Les Annonces savantes de Gottingue

(2) وهـذه تسميـة غير صحيحـة . إن الأبراج العـاليـة التي تحيـط بهـا في العـادة ريـاح كثيرة ، ورجال الميتافيزيقا العظماء الذين يشبهون هذه الأبراج لا يناسبني مكانهم . إن مكاني هو على أرض التجربة الخصبة وكلمة متعـال (ترنسنـدنتـالي) التي أشرت مراراً إلى معناها عندي ، لم تفهم حتى من الناقد (الذي فحص كل شيء بطريقـة سطحيـة) وهي لا تشير إلى ما يتجاوز حدود كل تجربة ، ولكنها تشير حقاً إلى كل مـا يسبقهـا قبليـاً بحيث يجعل المعرفة التجريبية ممكنة . فإذا ما تجاوز استعمالها التجربـة فـإنـا نقول إنـه استعمال مفارق يتميز عن الاستعمال المحايث أي الذي يقتصر على التجربة . ومع أننا قـد اتخذنا الاحتياطات الكافية في هذا الكتاب منعاً لكل تفسيرات خـاطئـة إلا أن النـاقـد قد وجد مع ذلك فيه ما أحاسب عليه .

(3) المثـاليـة بمعنـاهـا الصحيح كانت لهـادائمـاغـايـة صوفيـة ولا يمكن أن تكون غـايـة أخرى سواها ؛ أما مثاليتي فغايتها الوحيدة هي فهم إمكان معرفتنـا القبليـة من حيث موضوعات التجربة ، وهـذه المشكلة ظلت بغير حل حتى الآن ، بل نقول حتى إنهـا لم تثر قبل اليوم . ومن هنا تسقط كل مثالية صوفية كانت دائمـاً (كما نتبين من الآن عنـد أفلاطون) تحاول أن تستدل من معارفنا القبلية (حتى الهنـدسيـة) على وجود عيـان آخر غير العيان الحسي (نعني به العيان العقلي) لأنه لم تكن عندهم أبداً فكرة عن وجود عيان قبلي للحواس .

(4) إن الناقد في أغلب الأحيان يتضارب مع نفسه . وعندما أقابل بين الحلم وحقيقة التجربة ، فإنه لا يفكر بأن الأمر هنا يتعلق باعتراض فولف على اختيار الحلم المشهور في فلسفته وهو اعتراض صوري ، ونحن لا ننظر هنا إلى الاختلاف بين النوم والصحو إذ لا يجب أن نتناول مثل هذا الموضوع في الفلسفة المتعالية . وغير ذلك فهو يقول عن استنباطي للمقولات وعن جدول مبادىء الذهن : «إنها مبادىء معروفة عادة ، ولكن المؤلف يعبر عنها بصورة مثالية في المنطق وفي الأنطولوجيا» . وأنا أحيل القارئ الى هذه «المقدمة» لكي يقتنع بأن هذا الحكم خاطئ جداً من الناحية التاريخية ومؤسف حقاً .

(5) كيرباخ صفحة 354–382 ؛ هرتنشتين صفحة 304–329 .

(6) Gazette savante de Gotha

أسس ميتافيزيقا الأخلاق



تصـديـر

تنتظم الفلسفة اليونانية القديمة ثلاثة علوم : الطبيعـة ، والأخـلاق ، والمنطـق . ويطـابـق هـذا التقسيم طبيعـة الأشيـاء مطابقة تامـة . وليس لـدى البـاحث أي كمال آخر يجلبـه إليـه ، اللهم إلا أن يضيف إليه المبدأ الـذي يقوم عليـه ، بحيث يستوثق بهذه الطريقة من أن التقسيم جاء كاملا من ناحيـة ، ومن أن في وسع الانسـان من نـاحيـة أخرى أن يحـدد بـدقـة التفريعـات اللازمة .

إن كل معرفة عقلية إما أن تكون مادية متصلة بموضوع ما ، أو صورية لا تعني إلا بصورة الفهم والعقل في ذاتها ، وبـالقواعـد الكلية للفكر بوجـه عـام دون مـا اعتبـار للموضوعـات . وتسمى الفلسفة الصورية بالمنطق ، بينما الفلسفة المادية - تلك التي تعني بـالمـوضـوعـات المحـددة وبـالقـوانين التي تخضـع لهـا هـذه الموضوعات - تنقسم بدورها إلى قسمين : ذلك لأن هـذه القوانين إمـا أن تكون قوانين للطبيعـة أو قوانين للحريـة . والعلم المختص بالاولى هو الطبيعة ، بينما الأخلاق هي العلم المختص بـالثـانيـة .

ويسمى علم الطبيعة أيضاً بالفلسفة الطبيعية ، بينما يسمى علم الأخلاق بالفلسفة الأخلاقية .

ولا يمكن أن يكون للمنطق جزء تجريبي ، أعني جزءا تستند فيه قوانين الفكر الكلية الضرورية إلى مبادىء مستمدة من التجربة . ذلك لأن المنطق لن يكون حينئذ منطقاً ، أعني قانوناً للذهن أو للعقل يصلح لكل فكر وتجب البرهنة عليه وعلى العكس من هذا يمكن للفلسفة الطبيعية كما يمكن للفلسفة الأخلاقية أن يكون لكل منهما جزء تجريبي ، ذلك لأنهما يلزم أن يحددا قوانينهما ، الأولى قوانين الطبيعة من حيث هي موضوع للتجربة ، والثانية قوانين لإرادة الإنسان من حيث هي متأثرة بالطبيعة : والقوانين في الحالة الأولى - حالة الطبيعة - يتبعها كل ما يحدث وفي الحالة الثانية - حالة الأخلاق - يتعبها كل ما ينبغي أن يحدث ، على أن نضع في اعتبارنا ، مع ذلك الأحوال التي تجعل - في الكثير من الأحيان - ما ينبغي أن يحدث لا يحدث بالمرة .

ويمكننا أن ندعو فلسفة تجريبية كل فلسفة تستند على مبادىء التجربة ، وفلسفة خالصة كل فلسفة تعرض نظرياتها صادرة عن مبادىء أولية فقط . ولما كانت هذه الفلسفة صورية بحتة ، أطلقنا عليها اسم المنطق ، ولكن إذا كانت مقيدة بموضوعات محددة للفهم ، فإننا نطلق عليها ميتافيزيقا .

ومن هنا تنشأ فكرة ميتافيزيقا مزدوجة : ميتافيزيقا

الطبيعة ، وميتافيزيقا الأخلاق . وحينئذ يكون للطبيعة ، فوق جـزئهـا التجريبي جـزء عقلي ، وكـذلـك الأخـلاق . ومـع ذلـك فـالجـزء التجريبي هنـا يمكن أن يطلق عليـه بـوجـه خـاص الانثرو بولوجيا العملية، ويطلق على الجزء العقلي اسم الأخلاق.

إن جميع الصنـاعـات وكل المهن والفنـون جنت الشيء الكثير بفضل تقسيم العمل . ويرجع السبب في ذلك إلى أن شيئا واحـدا لا يـؤدي كل عمـل ، بـل إن كل فرد يختص بـأداء عمـل معين ، ويتميز تميزا ملمـوسـا عن سـائر الأفراد بـالطريقـة التي ينفـذ بهـا العمل ، بحيث يكون في مقدوره أن ينجز عمله بأعظم قدر ممكن من الكمال ، وبيسر أكبر . وحيثما لا يكون هنـالـك تميز وتقسيم للأعمال على هذا النحو ، وحيثما يصلح كل فرد لكل عمل ، تظل الصناعات في أكبر فوضى وأعظم خلط .

وليس هنـاك شـك في أن ثمـة مـوضـوعـا يستـأهـل في ذاتـه الفحص ، إلا وهـو التسـاؤل عمـا إذا كانت الفلسفـة الخـالصـة لا تقتضي في جميع أجزائها انساناً مختصـا بهـا ، وعمـا إذا لم يكن من الأفضل لأولئك الذين اعتـادوا أن يبيعوا للجمهور صنـاعـة العلم بمـا يمـاشي ذوقـه ، وقـد خلطوا التجريبي بـالعقلي في جميع ألوان النسب ، التي لا يعرفون هم أنفسهم عنها شيئـا ، والـذين يصفون أنفسهم بـأنهم المفكرون الحقيقيـون بينمـا ينعتـون أولئـك الـذين يعملـون في الجـزء العقلي الخـالص بـأنهم أصحـاب أوهـام ، أقـول أليس من الأفضـل لأولئـك أن يحـذروا من القيـام في آن واحـد

بعملين يتطلبان أن يساق كل منهما بطريقة تختلف اختلافا تاما عن الطريقة التي يهتدي بها الآخر . وكل منهما قد يستلزم موهبة خاصة ، فالجمع بينهما في شخص واحد لا يؤدي الا الى العبث . ومع ذلك ، فسأقتصر ههنا على التساؤل ، عما إذا كانت طبيعة العلم لا تستلزم أن يفصل الانسان - بعناية دائماً - الجزء التجريبي عن الجزء العقلي ، وأن يقدم على الطبيعة بالمعنى الخاص بها (أي التجريبي) ميتافيزيقا الطبيعة وأن يقدم من جهة أخرى على الأنثروبولوجيا العملية ميتافيزيقا الأخلاق فإنه ينبغي الحرص على تنقية هذين الضربين من الميتافيزيقا من كل عنصر تجريبي ، وذلك بغية معرفة كل ما يمكن للعقل الخالص أن يفعله في الحالتين ، وأية منابع يستمد منها بعناية هذه التعاليم الأولية الخاصة به . وعلى أية حال فهذه المهمة الأخيرة ينهض بها جميع علماء الأخلاق (وهم جمع غفير) أو بعض منهم ممن يحسون الداعي إليها .

ولما كانت آرائي تنصب هنا على الفلسفة الأخلاقية الخالصة ، فإنني ألتزم بهذه الحدود الدقيقة للسؤال الذي ألقيه : هلا يظن المرء أن من الضرورة القصوى الشروع في تنمية فلسفة أخلاقية خالصة مطهرة تطهيرا تاما من كل ما لا يكون إلا تجريبيا منتميا للأنثروبولوجيا ؟ ذلك لأن لزوم فلسفة من هذا القبيل ينجم بمنتهى الوضوح من الفكرة العامة للواجب ، ومن القوانين الأخلاقية . فيجب أن يوافق الناس قاطبة على أنه لكي يكون

لدينـا قيمـة أخلاقيـة ، أعني لكي نرسي دعـائم الالزام ، ينبغي أن يتضمن القـانـون في ذاتـه ضرورة مطلقـة . ويجب ألا تقتصر مشروعية الأمر التالي : « لا يجب أن نكذب» ، على بعض الناس بحيث لا تعبأ سائر الكائنات العـاقلـة بـه ، وكـذلـك شـأن جميع القوانين الأخلاقية الأخرى الحقيقية . ويترتب على ذلـك أننـا لا ينبغي أن نبحث عن مبـدأ الالـزام في طبيعـة الانسـان ، ولا في الملابسات التي تكتنفه في هذه الـدنيـا ، بل أن نبحث عنـه بحثـا أوليـا في تصورات العقـل الخـالص ذاتهـا . وكل أمر آخر يـؤسس على مبادىء من محض التجربة ، وإن كان من بعض زوايا النظر أمرا كليا إذا جاز أن يطلق عليه قـاعـدة عمليـة في عين اللحظـة التي يعتمد فيها - ربما بدافع واحد فقط - على أسباب تجريبية ، لا يمكن أبدا أن يقال عنه أنه قانون أخلاقي .

ومن ثم فليست القوانين الأخلاقيـة فحسب بمـا تنطوي عليـه من مبادىء ، تتميز تميزا جوهريا في كل معرفـة عمليـة من كل مـا يشمل شيئا ما تجريبيا ، ولكن أيضاً كل فلسفـة أخلاقيـة تعتمـد اعتمادا تـامـاً على جزئهـا الخـالص ، وحين تطبق على الانسـان لا تستعير أدنى استعـارة من معرفـة مـا هو كائن (أنثروبـولـوجيـا) ، وانمـا على العكس من هـذا ، تـزوده من حيث هـو كائن عـاقـل بقوانين أولية . والحق أن هذه القوانين تتطلب كذلك ملكـة حكم شحذتها التجربة حتى تميز من جهة أيـة حـالات يمكن أن تنطبق عليها ، ولكي تسرى بها من جهة أخرى ، إلى الإرادة الإنسـانيـة ،

وتمدها بنفوذ على الناحية العملية . ذلك لأن الانسان من حيث هو خاضع لعدد كبير من الميول ، قادر تماما ومن غير شك على أن يتصور فكرة عقل عملي خالص ، ولكن ليس لديه في يسر ، القدرة على أن يجعل هذا العقل فعالا فعالية تتحقق تحققا ملموسا في سلوكه .

واذن فميتافيزيقا الأخلاق ضرورية ضرورة صارمة ، ليس فحسب بسبب الحاجة إلى التأمل بغية استكشاف منبع المبادىء العملية التي هي أولية في عقلنا ، بل أيضا لأن الأخلاقية ذاتها تظل معرضة لجميع ضروب الفساد بقدر ما تفتقر إلى هذا الخط المرشد ، وهذه القاعدة العليا التي تتيح تقديرها تقديرا صحيحا. ذلك لأنه ما دام الأمر يختص بما ينبغي أن يكون خيراً من الوجهة الأخلاقية ، فليس يكفي أن يكون هنالك توافق مع القانون الأخلاقي ، وإنما يتحتم أيضاً أن يفعل الشيء من أجل القانون الأخلاقي ، وإلا لبلغ هذا التوافق غاية الصدفة وعدم اليقين ، ذلك لأن المبدأ الغريب عن الأخلاق قد يتولد عنه من وقت إلى آخر دون ريب هذه الأفعال المتوافقة ، ولكن تتولد عنه في كثير من الأحيان أيضا أفعال معارضة للقانون . إلا أن القانون الأخلاقي في نقائه وفي صحته (وهذا على الدقة هو الأهم في المجال الأخلاقي) لا يجب البحث عنه في مجال آخر غير مجال الفلسفة الخالصة . هذا ويتحتم أيضا أن تشغل هذه الميتافيزيقا المكانة الأولى ، فبدونها لن يمكن أن يكون هنالك على أي نحو

فلسفة أخلاقية . وإنني لأذهب إلى حد القول بأن الفلسفة التي تمتزج فيها هذه المبادىء الخالصة بالمباديء التجريبية لا تستحق اسم الفلسفة (ذلك لأن الفلسفة تتميز على الدقة من المعرفة العقلية العامة في أنها تبسط في علم مستقل مالا تضع هذه المعرفة العامة يدها عليه إلا ممزوجا) وهي أقل استحقاقا أيضا لاسم الفلسفة الأخلاقية ، ذلك لأنها والحق تنتهك بهذا الخليط نقاء الأخلاقية ذاتها ، وتمضي ضد هدفها الصحيح .

ولكن ، مع ذلك ، لا ينبغي للقارىء أن يذهب إلى أن ما أطالب به هنا ، قد طالب به من قبل المفكر الأشهر «وولف» في التمهيد الذي قدم به لفلسفته الأخلاقية - أعني دعاه الفلسفة العملية الكلية - وأنه ليس هنا بالتالي مجال جدير بالمرة للتنقيب فيه . ذلك لأنها يلزم من حيث كونها فلسفة عملية كلية ألا يكون ما نظرت فيه إرادة لجنس معين ، كإرادة تتحدد دون دوافع تجريبية من أي ضرب بفضل مبادىء أولية تماما ويمكن أن ندعوها إرادة خالصة ، بل فعل الإرادة عامة ، مع كل الأفعال والشروط التي تنتمي إليه بهذا المعنى العام . فهي تتميز على ذلك من ميتافيزيقا الأخلاق بنفس الطريقة التي يتميز بها المنطق العام من الفلسفة الترانسندنتالية فالمنطق العام يبسط في الواقع عمليات الفكر وقواعده عامة ، بينما الفلسفة الترانسندنتالية تبسط فقط العمليات والقواعد الخاصة بالفكر الخالص ، أعني الفكر الذي تعرف به الموضوعات معرفة أولية على التمام . ذلك لأن

ميتافيزيقا الأخلاق يلزم أن تفحص فكرة إرادة خالصة ممكنة ، ومبادئها ، لا أفعال وشرائط الفعل الإرادي الانساني بوجه عام ، وهي أفعال وشرائط تستمد في معظمها من علم النفس . وإذا كان ما برح - على غير صواب مع ذلك - في الفلسفة العملية العامة ثمة مجال للقوانين الأخلاقية والواجب ، فإن هذه الواقعة لا تشكل أي اعتراض على ما أثبته . فالواقع أن كتاب هذا العلم ما برحوا أوفياء في هذا للفكرة التي اصطنعوها لأنفسهم . فهم لا يميزون في مبادىء التحديد ، المبادىء التي تمثل مثولا أوليا تماما بالعقل وحده وهي أخلاقية على الدقة ، من المبادىء التجريبيةالتي يشيدها الذهن في تصورات عامة بمجرد المقارنة البسيطة بين التجارب . على العكس من هذا ، يسلمون بها دون ما اعتبار للفارق في أصولها غير عابئين إلا بعددها الأكثر أو الأقل ضخامة (ذلك لأنها جميعاً في نظرهم من نفس النوع) ويصيغون بهذا تصورهم للالزام . هذا التصور ليس على الحقيقة أقل أخلاقية ، ولكن طابعه هو كل ما يمكن للانسان أن يتوقعه قائماً في فلسفة لا تحسم النظر في أصل جميع التصورات العملية الممكنة هل هي آتية أوليا أو بعديا فحسب .

ولما كنت أعتزم نشر ميتافيزيقا للأخلاق يوما ما ، فإنني أمهد لها بهذا الكتاب الذي يرسي أسسها . ولا ريب في أنه ليس هنالك ما هو أقدر على إرساء هذه الأسس بحسم من نقد العقل الخالص العملي كما أنه من أجل إرساء أسس الميتافيزيقا لا بد من

نقد العقل الخالص التأملي الذي نشرته من قبل . ولكن ، من جهة أخرى ، ليس للجزء الأول من هذا النقد الضرورة القصوى التي للجزء الثاني ، ذلك لأنه في مادة الأخلاق يمكن للعقل البشري أن يصل في يسر في أعم مجال للفهم المشترك إلى أرفع درجة من الدقة والكمال ، بينما هو في استخدامه النظري الخالص جدلي على التمام . ومن ناحية أخرى فيما يختص بنقد العقل الخالص العملي إذا لزم أن يكون مستكملا ، فإنني أظن من اللازم أن يشرع الإنسان أيضا في البرهنة في نفس الوقت على وحدة العقل العملي والعقل النظري في مبدأ مشترك . ذلك لأنه ليس من الممكن في نهاية المطاف أن يكون لدينا إلا عقل واحد هو هو ذاته ، لا يحتمل تمييزا إلا في تطبيقاته . ولست أستطيع هنا أن أدفع ببحثي إلى هذه النقطة من الانجاز دون أن أقدم إعتبارات من نسق آخر بالمرة ، ودون أن أشوش ذهن القارىء ، ولذلك فبدلا من عنوان : نقد العقل الخالص ، إستخدمت عنوان : أسس ولذلك فبدلا من عنوان : نقد العقل الخالص العملي ، استخدمت عنوان : أسس ميتافيزيقا الأخلاق .

وفي إعتبار ثالث أيضا ، لما كان في إمكان ميتافيزيقا الأخلاق ، رغم العنوان الذي قد يثير الرعب أن تكون شائقة سائغة إلى درجة عالية ومناسبة للفهم العام ، فإنني أرى من المفيد أن أفصل عنها هذا العمل المبدئي الذي ترسي فيه الأسس ، حتى لا تكون بنا حاجة فيما بعد إلى إضافة عنصر التدقيق الذي لا

مفر منه في مثل هذه الموضوعات ، إلى نظريات أيسر على الفهم .

أما فيما يختص بهذه الأسس التي أقدمها إلى الجمهور ، فإنها ليست أكثر من بحث عن المبدأ الأسمى للأخلاقية ، وإقامة له . ويكفي هذا ليشكل مهمة كاملة في خطته ، وهنالك مجال على ذلك لفصل هذا البحث عن كل بحث آخر في الأخلاق . وليس ثمة ريب في أن مزاعمي في هذه المشكلة الجوهرية ذات الأهمية البالغة ، والتي لم تعالج إلى الآن بطريقة مرضية رغم وجوب ذلك ، تستفيد من تطبيق المبدأ على المذهب كله ، وقوة الشرح المرضي الذي يظهره هذا المبدأ في تعزيز كبير . ولكني اضطررت إلى التخلي عن هذه الميزة التي هي في صميمها أكثر اتساقاً مع اعتزازي بذاتي منها مع مصلحة الجميع ، ذلك لأن سهولة تطبيق مبدأ وكذلك كفايته الظاهرة لا تزودنا بدليل أكيد لصحته . إنها تبرز بالأحرى موقفا متخذا من قبل لعدم فحصه وتقديره تقديراً صارما في ذاته دون ما اعتبار للنتائج .

وقد إتبعت في تأليف كتابي هذا أوفق منهج في نظري ، حين يروم الباحث أن يمضي بالتحليل من المعرفة العامة إلى تحديد مبدئها الأسمى ، ثم بالطريق العكسي ، يهبط بعملية تأليفية من فحص هذا المبدأ إلى منابعه في المعرفة العامة حيث يلتقي المرء بتطبيقه . وطبقا لهذا قسمت الكتاب على النحو التالي :

القسم الأول : الانتقال من المعرفة العقلية العـامـة للأخلاقيـة إلى المعرفة الفلسفية .

القسم الثـاني : الانتقـال من الفلسفـة الأخلاقيـة الشعبيـة الى ميتافيزيقا الأخلاق .

القسم الثالث : الخطوة النهائية من ميتـافيزيقـا الأخلاق إلى نقد العقل الخالص العملي .



القسم الأول

الإنتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقية إلى المعرفة الفلسفية

من بين كل ما يمكن تصوره في العالم ، بل وبوجه عام خارج العالم ، ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيرا دون تحفظ ، إن لم يكن الإرادة الخيرة . فالذكاء ، وموهبة ادراك التشابه بين الأشياء ، وملكة تمييز الخاص للحكم عليه ، ومواهب الذهن الأخرى ، أيا كان الاسم الذي ندل به عليها ، أو أيضا الشجاعة والحسم ، والثبات على المقاصد ، ككيفيات هي دون شك ، من وجهات نظر عديدة ، أشياء خيرة مرغوبة . للمزاج ، ولكن هبات الطبيعة هذه قد تغدو أيضا فاسدة سيئة للغاية ، إذا كانت الإرادة التي يلزم أن نستخدمها ، والتي نطلق على استعداداتها الخلق . إذا كانت هذه الإرادة غير خيرة بالمرة . وكذلك شأن هبات الحظ . فالسلطة ، والثروة ، والمكانة ، بل والصحة ، وكذلك الرفاهية الكاملة ، ورضى المرء عن حاله ، وهو ما يطلق عليه السعادة ، تفضي بالانسان إلى الثقة في نفسه ، وهي ثقة كثيرا ما تتقلب إلى زهو ، ما لم يكن هنالك إرادة خيرة تقوم نفوذ هذه المنافع على النفس ، وبالتالي على كل مبدأ

للفعل ، وتوجهها نحو غايات كلية . زد على هذا أن الملاحظ العاقل النزيه لا يستطيع أبدا أن يحس بالرضى ، حين يرى أن كل شيء ينجح دائما أبدا عند الكائن بينما لا يكشف عن قسمة من قسمات الإرادة الخيرة الخالصة . وعلى ذلك يلوح أن الإرادة الخيرة تشكل الشرط اللازم لكل ما يجعلنا نستحق أن نكون سعداء .

وفضلا عما تقدم فهناك كيفيات تناسب هذه الإرادة الخيرة عينها ، ويمكن أن تجعل نشاطها غاية في اليسر ، ولكنها رغم ذلك ليس لها في ذاتها قيمة مطلقة . وهي على العكس تفترض دائما إرادة خيرة . ذلكم شرط يحد التقدير العالي الذي نظهره لها ، ولا يتيح اعتبارها خيرة خيرا مطلقا . فالإعتدال في العواطف والإنفعالات ، وضبط النفس والقدرة على التأمل الهادىء ، ليست فحسب خيرة من جوانب عديدة ، ولكن يبدو أنها تشكل جانبا أيضا من القيمة الذاتية للشخص . ومع ذلك فقد لا نستطيع أن نعتبرها خيرة دون تحفظ (رغم القيمة اللامشروطة التي خصها بها القدامى) . ذلك لأنه بدون مبادىء الإرادة الخيرة ، قد تغدو هذه الكيفيات سيئة . فضبط النفس عند المجرم لا يجعله بالغ الخطر فحسب ، بل يمثل أيضا أمام أعيننا أشد شناعة مما لو كنا حكمنا عليه بغير ذلك .

إن ما يجعل الإرادة الخيرة على هذا النحو ، ليس أعمالها ولا ما تحققه من نجاح ، ولا قدرتها على أن تصل إلى هذا الهدف

المقصود أو ذاك ، وإنما في فعل الإرادة ذاته ، أعني أنها خيرة في ذاتها ، وأنها ، معتبرة من حيث هي ، يجب أن تقدر - دون مقارنة بغيرها - تقديرا أعلى وأسمى من كل ما يمكن تحقيقه بها من أجل ميل معين ، بل وإذا شئنا من أجل مجموعة الميول كلها . ومع أن هذه الإرادة ، لعثرة حظ أو لشح طبيعة جافية ، تحرم حرمانا تاما ، من قدرتها على الوصول إلى مراميها ، ومع أنها رغم ما تبذله من مجهود قد لا تظفر بالنجاح ، ومع أنها تظل إرادة خيرة واحدة (أفهم من هذا والحق ، لا شيئا مثل أمنية بسيطة ، ولكن نداء إلى كل الوسائل التي نستطيع استخدامها فإن لمعانها لا يخبو ، شأنها شأن الجوهرة ، ضيها من ذاتها ، وكل قيمتها في ذاتها . فالمنفعة أو عدمها لا تزيد أو تنقص في شيء هذه القيمة . والمنفعة لا تعدو - على نحو ما - أن تكون الترصيع الذي يتيح للجوهرة تداولا أفضل في سوق العملة الجارية ، أو الذي يمكن أن يجذب نحوها انتباه أولئك الذين لا يعرفونها معرفة كافية . ولكن هذا الترصيع لا يمكنه أن يغري بها الذواقة العارفين أو يحدد ثمنها .

ومع ذلك ، ففي هذه الفكرة عن القيمة المطلقة للإرادة البسيطة ، في هذه الطريقة في تقديرها دون إدخال أية منفعة في الإعتبار ، في هذه الفكرة شيء بالغ الغرابة . فرغم الإتفاق التام بينها وبين العقل المشترك ، فمع ذلك قد يثور الشك بصددها : ربما لا تكون في صميمها إلا تعاليا وهميا ، وربما فهمنا

فهماً باطلا قصد الطبيعة من أن يكون العقل حاكما لإرادتنا . ولذلك سنشرع ، من وجهة النظر هذه ، في وضع هذه الفكرة موضع الإختبار .

ففي التكوين الطبيعي للكائن العضوي ، أعني في كائن معد للحياة ، نضع كمبدأ أن ليس ثمة عضو لغاية معينة ، لا يبلغ من حيث هو كذلك أقصى توافق واتساق مع هذه الغاية . ففي كائن مزود بالعقل والإرادة ، اذا اتخذت الطبيعة هدفا خاصا لها ، حفظ بقائه ورفاهيته ، وبعبارة واحدة سعادته ، فإنها تكون قد أساءت استعمال هذه المقاييس ، باختيارها عقل المخلوق كمنقذ لمقصدها . ذلك لأن جميع الأفعال التي يجب على هذا الكائن أداؤها في هذا الغرض ، وكذلك القاعدة العامة لسلوكه ، تدله عليها الغريزة دلالة أدق ، ويمكن لهذه الغاية أن تتحقق تحققا أوثق على هذا النحو ، مما لا يمكن أبدا تحققه بالعقل . فإذا كان هذا المخلوق ينعم بنصيب من العقل كموهبة له ، لوجب ألا يخدمه العقل إلا بتأملاته في الإستعدادات السعيدة للطبيعة ، والإعجاب بها ، والإستمتاع بذلك والتحدث بأفضال الله ونعمه . ولكن لا لكي يخضع ملكته في الرغبة لهذا الإتجاه الضعيف المضلل ، ولا في أن يتدخل تدخلا أخرق في تحقيق مقاصد الطبيعة . وفي كلمة واحدة ، ينبغي للطبيعة أن تمنع العقل من اقتحام مجال العرف العملي ، وبأن يكون له الإدعاء بأضوائه الخافته في تصور خطة السعادة والوسائل التي تتحقق بها .

ينبغي للطبيعة ان يقع اختيارها على غير العقل ، لا في الغايات فحسب ، بل وفي الوسائل أيضا . فببصيرة حكيمة تعهد بهذه الغايات والوسائل معا وببساطة الى الغريزة .

والواقع أننا نلاحظ أنه كلما زاد انشغال عقل مثقف بالسعي إلى المتعة والسعادة في الحياة ، زاد ابتعاد الإنسان عن الرضى الحقيقي . وهذا هو السبب في أنه ينجم عند كثير من الناس ، وعند أولئك أنفسهم الذين كانت لهم بالعقل أعظم خبرة ، درجة ما من التعاسة أعني كراهية العقل ، على أن يكونوا من الإخلاص بحيث يعترفون بذلك . والواقع أنهم بعد أن يحسبوا حساب جميع المنافع التي ينتفعون بها منه ، ولست أقول كشف جميع الفنون التي تشكل ترفا مألوفا ، بل وأيضا العلوم (التي تنتهي بأن تبدو لهم ، أيضا وكأنها ترف للفهم) ، يجدون دائما في الواقع أنهم قاسوا من الشقاء أكثر مما جنوا من السعادة . لذلك نجدهم آخر المطاف ، يستشعرون الحسد أكثر مما يكنون الإحتقار لذلك الفريق الأعم من الناس الذين يهتدون في سلوكهم عن كثب بالغريزة الطبيعية البسيطة ، ولا يجعلون لعقلهم إلا نفوذا ضئيلا على سلوكهم . وبهذا المعنى يجب أن نقر بأن حكم الذين يحدون حدا ، بل ويردون إلى لا شيء ، تلك التمجيدات المفخمة للمنافع التي يلزم أن يزودنا بها العقل بخصوص السعادة والرضى في الحياة ، إن هذا الحكم ليس على أي وجه ثمرة مزاج حزين ، أو نتيجة افتقار للعرفان نحو ما تغدقه علينا دولة الدنيا من

خير . ولكن في صميم هـذا الحكم تكمن مستترة فكرة أن غـايـة وجودهم مختلفـة تمـام الإختلاف وأنبل بكثير بحيث يتجـه العقـل بخاصة نحو هذه الغاية لا نحو السعادة . ويلزم بـالتـالي أن تكون آراء الإنسان الخاصة لاحقة في معظم الأحيان لهـذه الغـايـة كما لو كانت لاحقة للشرط الأسمى .

والواقع ، أنه لما لم يكن العقل قادرا قدرة كافيـة على أن يحكم الإرادة حكـما وثيقـا فيما يختص بجميـع مـوضـوعـاتهـا ، وإشبـاع جميع حاجاتنـا (التي يكون للإرادة نصيب في مضـاعفتهـا) ، وأن ثمة غريزة طبيعية فطرية يمكنهـا أن تقود الإرادة بطريقـة أوثق نحو هـذه الغـايـة ، مـا دام العقل ، مع ذلـك ، قـد كف عن أن يكون بمثـابـة سلطـة عمليـة ، أعني سلطـة لهـا نفـوذ على الإرادة فينبغي أن يكـون مقصـده الحقيقي أن يـولـد إرادة خيرة ، لا كوسيلة لغاية معينة أخرى ، بل خيرة في ذاتهـا ، من أجل ذلـك يكون العقـل ضروريـا ضرورة مطلقـة ، في اللحظـة التي تشرع الطبيعيـة في توزيـع خـواصهـا هنـا وهنـاك في كل مجـال طبقـا لغايات ما .

وقد يجوز بنـاء على هـذا ، ألا تكون هـذه الإرادة هي الخير الوحيـد ، الخير كاملا ولكنهـا ، مع ذلـك ، هي بـالضرورة الخير الأسمى ، وهو شرط لكل خير آخر ، بل ولكل مطمح للسعـادة . وفي هذه الحـالـة من الممكن تمـامـا أن نضم إلى حكمـة الطبيعـة ، ثقـافـة العقل اللازمـة لتحقيق أول غـايـة لا مشروطـة من هـذه

الغايات ، وهذه الثقافة تحد عمل الطبيعة بطرائق عديدة ، بل ويمكن أن تشل هذا العمل ، على الأقل في هذه الحياة .

في هذا لا تعمل الطبيعة ضد كل غائية ، ذلك لأن العقل الذي يقر بأن أعلى غرض عملي له هو أن يضع إرادة خيرة ، لا يمكن أن يجد في إنجاز هذه المهمة إلا إرضاء يناسبه ، أعني إرضاء ينجم من تحقيق غاية يحددها هو أيضا ، ويجب أن يمضي هذا دون ما تحامل على غايات الميل .

يلزم ، إذن ، تنمية تصور إرادة مقدرة أسمى تقدير في ذاتها ، إرادة خيرة مستقلة عن أي غرض سابق . وهو تصور ملازم من قبل للعقل الطبيعي السليم ، وهذا موضوع لا يحتاج إلى تعلم ، بل يلزمه توضيح يسير ، وهذا التصور يشغل دائما أعلى مكان في تقدير القيمة الكاملة لأفعالنا ، يشكل شرط كل ما عداه . من أجل هذا ، سنشرع في فحص تصور الواجب ، الذي يشمل تصور إرادة خيرة ، مع بعض تحفظات وبعض عقبات ذاتية ، والحق يقال ، ولكنها تحفظات وعقبات أبعد من أن تخفيه فتجعل من العسير معرفته ، بل تجعله بالأحرى أشد بروزا ، وأكثر وضوحا .

وأدع هنا جانبا كل الأفعال التي نقر منذ البداية بكونها متعارضة مع الواجب ، و إن كان يمكن ، من وجهة النظر هذه أو تلك ، أن تكون نافعة . ذلك أن المسألة بصدد هذه الأفعال ، هي على الدقة ، معرفة هل من الممكن أن يكون لها مكان بمقتضى الواجب ، ما دامت هي ذاتها تعارض الواجب . وأدع

جانبا أيضا الأفعال التي تنسق بالفعل مع الواجب ولا يكون لدى الناس أي ميل مباشر نحوها ، وهم ينجزونها مع ذلك لأن ثمة سبيلا آخر يدفعهم صوبها . ذلك لأن من اليسير أن نميز ، في هذه الحالة ، ما إذا كان الفعل المتسق مع الواجب يحدث بمقتضى الواجب أو لاعتبار متصل بالمنفعة . وأكثر صعوبة من ذلك ، أن نحدد هذا التميز عندما يكون الفعل متسقا مع الواجب ، وعندما يكون لدى الذات - زيادة على هذا أيضا - ميل مباشر نحو هذا الفعل . فمثلا ، من غير شك أن مما يتسق مع الواجب ألا يغالي البائع في ثمن السلعة على المشتري الذي ليست لديه خبرة ، وهذا ما لا يفعله كذلك أبدا ، التاجر البصير في تجارة ضخمة . فهو على العكس من هذا ، يضع سعرا محددا ، وهو سعر واحد لجميع الناس ، سواء أكان المشتري صبيا أو أي شخص آخر . فنحن إذن تؤدى لنا الخدمة بأمانة ، ولكن لا يكفي هذا كثيرا لكي نستخلص منه عن اقتناع أن التاجر قد سلك على هذا النحو بمقتضى الواجب ، وطبقا لمبادىء الأمانة : أن مصلحته تستلزم ذلك ، وليس في وسع الإنسان ، هنا أن يفترض أن لدى التاجر ميلا مباشرا نحو زبائنه بحيث لا يجعل لبعضهم بالعاطفة أسعارا أفضل . هنا إذن فعل أنجز لا بمقتضى الواجب ، ولا طبقا للميل المباشر ، بل بغرض المصلحة .

وعلى العكس من هذا المحافظة على الحياة واجب ، وهي فوق ذلك شيء لدى كل منا نحوه ميل مباشر . ومن أجل ذلك

كان إنشغال معظم الناس بالمحافظة على حياتهم ، وهو إنشغال مصحوب في معظم الأحيان بالقلق ، يخلو من كل قيمة أخلاقية أصيلة ، كما لا يكون لقاعدتهم أي تقدير أخلاقي . فهم يحافظون على حياتهم بما يتفق مع الواجب لا بمقتضى الواجب . يقابل ذلك شخص إنتزعت منه عاديات الزمن وحزن بلا أمل ، كل رغبة في الحياة . فإذا كان هذا البأس ذو النفس القوية – رغم استنكاره الشديد لمصيره – لا ييأس ولا يدحر . وإذا كان يرغب في الموت ، ومع ذلك يحافظ على الحياة دون أن يحبها ، لا ميلا ولا خوفا ، بل بمقتضى الواجب ، فإن لمسلكه ثمتئذ قيمة أخلاقية .

لأن يكون الإنسان كريما عندما يستطيع ، واجب . فضلا عن ذلك فهنالك بعض النفوس التي يبلغ من تشبعها بالتعاطف حدا يجعلها – دون أي دافع آخر من تباه أو مصلحة – تستشعر الرضى الداخلي ، في إشاعة البهجة حولها . وقد تتلذذ برضى الآخرين من حيث أن هذا الرضى ثمرة عملها . ولكنني أزعم أنه في هذه الحالة ، مثل هذا الفعل الذي يتفق غاية الإتفاق مع الواجب ، والذي هو في ذاته فعل مستحب للغاية ، ليس له مع ذلك قيمة أخلاقية حقيقية ، وإن هذا الفعل ، يمضي جنبا إلى جنب مع ميول أخرى ، مع الطموح مثلا . وحين يقع لحسن الحظ مع ما هو بالفعل متفق مع المصلحة العامة والواجب ، ومع ما هو بالتالي أمر شريف ، فإنه يستحق الثناء ، لا الإحترام .

ذلك لأن قاعدة الفعل هنا تفتقر للقيمة الأخلاقية ، أعني أن تكون هذه الأفعال قد تم أداؤها لا بمقتضى الميل ، بل بمقتضى الواجب .

ولنفترض إذن أن نفس محب الخير للبشر قد ران عليها شجن من الأشجان الشخصية التي تئد كل تعاطف مع مصير الآخرين ، ومع ذلك تظل لها القدرة على أن تفعل الخير لتعساء آخرين ، ولكنها لا يمسها سوء الحظ الذي يقع على الغير لاستغراقها في سوء حظها . وفي هذه الظروف لا يدفعه أي ميل لفعل الخير ، فإنه مع ذلك يتحرر من هذا التبلد في الإحساس ، ويعمل دون أن يخضع لنفوذ أي ميل بمقتضى الواجب ، حينئذ فقط يكون لعمله قيمة أخلاقية حقيقية .

وأزيد على ذلك أن الطبيعة إذا وضعت في قلب هذا أو ذاك من الناس قدرا ضئيلا من التعاطف ، وإذا كان هذا الإنسان (وهو شريف عامة) بارد المزاج ولا يبالي بآلام الآخرين ، فربما يرجع ذلك إلى أن لديه هو نفسه فيما يتصل بآلامه ومحنه موهبة خاصة للإحتمال والصبر ، وهو يفترض عند الآخرين مثل ما عنده من صفات بل ويرى ذلك أمرا لازما . وإذا كانت الطبيعة لم تشكل هذا الإنسان خاصة لتجعل منه محبا للخير (وليس هذا والحق عملا سيئا بالمرة) ألا يجد إذن في ذاته ما يجعل لها أيضا قيمة أعلى من القيمة التي تكون لمزاج خير بطبيعته ؟ هذا أمر مقطوع به ، وهنا على الدقة تتجلى قيمة الخلق ، قيمة أخلاقية

أسمى بما لا يقارن ، وهي تأتي ممن يفعل الخير ، لا بمقتضى ميل ، بل بمقتضى الواجب .

إن تحقيق السعادة الخاصة للإنسان واجب (وهو واجب غير مباشر على الأقل) ذلك أن كون الانسان غير راض عن حاله ، وكونه يعيش وقد إنهالت عليه شواغل عديدة وفي وسط حاجات لم تشبع . قد يؤدي ذلك إلى أن تغدو حالته دافعا كبيرا لخرق واجباته . ولكن هنا أيضا ، ودون النظر إلى الواجب ، نجد من قبل أن لدى كثير من الناس من ذاتهم ميلا إلى السعادة أقوى ما يكون ، وألصق ما يكون بصميم نفوسهم ، ذلك لأن في هذه الفكرة عن السعادة تتحد على الدقة جميع الميول في كل .

بيد أن القاعدة التي تشير بتحقيق السعادة لها في كثير من الأحيان طابع ينفر نفورا كبيرا من بعض الميول ولا يستطيع الإنسان ، مع ذلك ، أن يكون لنفسه مصدرا محددا أكيدا ، لذلك القدر من الإشباع الذي ينبغي تحقيقه لكل الميول ، وهو القدر الذي ندعوه سعادة . وكذلك ليس هنالك مجال للدهشة من أن ميلا محددا فيما يعد به وفي الزمن الذي يمكن إشباعه فيه يمكنه أن يتغلب على فكرة مذبذبة . مثل ذلك أن المبتلي بداء المفاصل يؤثر أن يتذوق ما يحلو له ، ضاربا صفحا عما سيعانيه في أعقاب ذلك ، فهو طبقا لحسابه في هذه الملابسة على الأقل ، لا يحرم نفسه من لذة اللحظة الراهنة ، متعلقا بأمل قد يكون مضللا في سعادة لا توجد إلا في الصحة . ولكن في هذه الحالة

أيضا ، إذا كانت النزعة العامة للسعادة لا تحدد إرادته ، واذا لم تكن الصحة بالنسبة إليه على الأقل ، شيئا يراه هو ضروريا بحيث يدخله في حسابه ، فإن ما ينبغي هنا أيضا ، كما ينبغي في جميع الحالات الأخرى ، هو قانون ، قانون يأمره بالعمل لسعادته ، لا بمقتضى ميل ، بل بمقتضى الواجب ، وبهذا وحده يكتسب سلوكه قيمة أخلاقية حقيقية .

على هذا النحو يجب أيضا أن نفهم ، دون ما ثمة شك ، فقرات الكتاب المقدس حيث يكون الأمر بأن يحب الإنسان جاره بل وأن يحب حتى عدوه ذلك لأن الحب كميل لا يمكن الأمر به ، ولكن فعل الخير بدقة بمقتضى الواجب ، بينما لا يكون هنالك ميل يدفعنا إليه ، بل وحتى اذا اعترضتنا كراهية طبيعية لا يمكن التغلب عليها ، هذا الفعل هو الحب العملي ، وهو ليس حبا مرضيا ، يكمن في الإرادة ، لا في نزعة من نزاعات الحس ، في مبادىء العقل ، لا في الشفقة المتميعة ، وهذا الحب هو وحده الذي يمكن أن يؤمر به .

وهاك القضية الثانية : الفعل الذي يؤدي بمقتضى الواجب يستمد قيمته لا من الهدف الذي يلزم تحققه به ، بل من القاعدة التي يتقرر تبعا لها ، فهو لا يعتمد إذن على واقع موضوع الفعل ، بل على مبدأ الإرادة وحده ، ذلك المبدأ الذي بمقتضاه تم الفعل دون ما اعتبار إلى أي موضوع من موضوعات الرغبة . ومن الواضح مما سبق بيانه أن الأهداف التي يمكن أن تكون لنا

في أفعالنا ، والنتائج التي تنجم عنها معتبرة كغايات ودوافع للإرادة ، لا يمكن أن تنقل إلى هذه الأفعال أية قيمة مطلقة ، أية قيمة أخلاقية . فأين يمكن أن توجد هذه القيمة إذا لم يلزم أن توجد في الإرادة معتبرة من حيث العلاقة التي لها مع النتائج المتوقعة من هذه الأفعال ؟ إنها لا يمكن أن تكون البتة في أي مكان إلا في مبدأ الإرادة ، بصرف النظر عن الغايات التي يمكن أن تتحقق بالفعل . والحق ، إن الإرادة التي تقع موقع الوسط العدل بين مبدئها الأولي ، وهو مبدأ صوري ، وبين دافعها البعدي ، وهو دافع مادي ، هي بمثابة المفرق بين طريقين . وما دام ينبغي ، مع ذلك ، أن تتحدد بشيء ما تحتم أن تتحدد بمبدأ صوري للإرادة بوجه عام ، في اللحظة التي يتم فيها الفعل بمقتضى الواجب ، إذ عندئذ يرفع عنه كل مبدأ مادي .

أما عن القضية الثالثة ، وهي نتيجة للقضيتين السالفتين . فإنني أعبر عنها على النحو التالي :

إن الواجب هو ضرورة إنجاز فعل إحتراما للقانون .

و يمكن أن يكون لدي - دون شك - نحو الموضوع المعتبر نتيجة للفعل الذي أنويه ، ميل ، ولا يكون لدي نحوه إحترام أبدا . ذلك لأنه على الدقة لا يعدو كونه نتيجة للإرادة وليس نشاطها . وكذلك لا يمكن أن يكون لدي إحترام للميل عامة ، سواء أكان ميلي أو ميل شخص آخر ، وفي وسعي على أكثر تقدير إجازته في الحالة الأولى ، وفي الحالة الثانية قد يصل الامر بي

إلى حبه ، أعني اعتباره ملائما لمصلحتي الخاصة . إن ما يتصل بإرادتي كمبدأ فقط ،لا كنتيجة أبدا ، ولا يحترم ميلي بل يتحكم فيه ، بحيث يمنع - على الأقل - منعا تاما وضع هذا الميل موضع الإعتبار في قراري ، إن ما يتصل بإرادتي على هذا النحو هو القانون الخالص في ذاته ، وهو الذي يمكنه أن يكون موضع إحترامي ، وبالتالي يمكن أن يكون أمرا . فإذا لزم على الفعل الذي يتم بمقتضى الواجب أن يستبعد استبعادا تاما نفوذ الميل ، ومعه كل موضوع للإرادة ، لما بقي للإرادة شيء يمكن أن يحددها ، لم يكن موضوعيا هو القانون وذاتيا إحترام خالص لهذا القانون العملي ، تبعا للقاعدة التي تلزم بطاعة هذا القانون ، حتى لو جاء ذلك على حساب جميع ميولي .

وعلى ذلك ، فالقيمة الأخلاقية للفعل لا توجد في النتيجة التي تنتظرها منه ، كما لا توجد في مبدأ ما للفعل يحتاج لاستعارة دافعه من هذه النتيجة المرتقبة. ذلك لأن هذه المعلومات (رضي الإنسان بحاله ، ومساهمته أيضا في سعادة الآخرين) يمكن أن تنتج أيضا في علل أخرى ، فليس ثمة حاجة إذن لإرادة كائن عاقل لأجل ذلك . ومع ذلك ، ففي هذه الإرادة وحدها يمكننا أن نلتقي بالخير الأسمى ، الخير اللامشروط . من أجل ذلك ، فتمثل القانون في ذاته ، وهو ما لا يكون له مكان على التحقيق إلا في كائن عاقل ، وجعل هذا التمثل ، لا المعلول المنتظر ، هو المبدأ المحدد للإرادة ، هذا وحده

يمكن أن يشكل هذا الخير الأسمى الذي ندعوه خيرا أخلاقيا ، وهو حاضر من قبل في ذات الشخص الذي يفعل تبعا لهذه الفكرة ، وليس ثمة مكان لانتظاره فقط من معلول فعله(2) .

ولكن ما عسى أن يكون إذن هذا القانون الذي يتحتم لتمثله أن يحدد الإرادة ، دون أن يكون ثمة اعتبار للمعلول المنتظر منه ، بحيث يمكن لهذه الإرادة أن تدعي خيرة على الإطلاق دون تحفظ ؟ فما دمنا قد جردنا الإرادة من جميع الإغراءات التي يمكن أن تثيرها فيها فكرة نتائج تترتب على ملاحظة قانون ما ، فلن يبقى إلا الإتساق الكلي للأفعال مع القانون بوجه عام . هذا الإتساق يلزم وحده أن يكون بمثابة مبدأ لها . وبعبارة أخرى ، يجب علي دائما أن أسلك على هذا النحو ، بحيث يمكنني أيضا أن أجعل قاعدتي الذاتية قانونا كليا فها هنا أيضا مجرد الإتساق مع القانون بوجه عام (دون أن يتخذ أساسا له قانونا ما تحدده بعض الأفعال) يكون بمثابه مبدأ للإرادة ، بل يجب أن يكون مبدأ لها ، إذا لم يكن الواجب وهما لا طائل منه ، وتصورا باطلا . وتبعا لما سردناه آنفا ، يتفق العقل المشترك للناس اتفاقا كاملا ، في ممارسة حكمه العملي ، ويضع نصب عينيه دائما المبدأ الذي بسطناه .

فليكن الأمر كذلك ، ولننظر على سبيل المثال ، في السؤال التالي : هلا أستطيع ، إذا أسقط في يدي ، أن أقطع بوعد في نيتي إلا أفي به ؟ فهنا أميز في يسر بين المعاني التي يمكن أن

تكون لهذا السؤال : هل ثمة استفسار عما إذا كان من التبصر أو لا ، أم إذا كان متسقا مع الواجب بذل وعد باطل ؟ يمكن أن يكون هذا بدون شك تبصرا أكثر من مرة . وإنني لأرى بوضوح ، والحق ، أنه لايكفي بفضل هذا الهروب أن أتخلص من مأزق حاضر ، وأنه ينبغي لي أيضا أن أنظر ما إذا لم يكن من الممكن أن ينجم عن هذه الكذبة في المستقبل من الكدر لي ما هو أعظم بكثير من جميع المكدرات التي تخلصت منها في هذه اللحظة . وأنه رغم دهائي المزعوم فليس من الميسور التنبؤ بالنتائج ، فافتقادي ثقة الآخرين في ، قد يكون أشد ضررا لي بكثير من كل سوء أفكر في هذه اللحظة أن أتجنبه . أليس من العمل طبقا لأعظم تبصر أن أسلك هنا تبعا لقاعدة عامة ، وأن أجعل لنفسي عادة عدم الوعد إلا إذا عقدت النية على الوفاء بما أعد ؟ ولكن لا يلبث أن يتضح لي بجلاء أن قاعدة كهذه ليست دائما مؤسسة على النتائج التي أخشاها . ومع ذلك فشيء آخر بالمرة أن أكون مخلصا بمقتضى الواجب وأن أكون مخلصا خشية النتائج الضارة . فبينما تصور الفعل في ذاته في الحالة الأولى يتضمن من قبل قانونا لي ، ينبغي لي في الحالة الثانية أن أبحث قبل كل شيء لأكتشف من جانب آخر أية معلومات يمكن أن تكون في نظري مرتبطة بالفعل . ذلك لأنني لو ابتعدت عن مبدأ الواجب ، لكان ما أفعله شيئا سيئا تماما . ولكن إذا لم أكن وفيا لقاعدتي في التبصر ، فيمكن في بعض الحالات أن ينتج لي

نفع كبير ، مع أنه من الأضمن في الحقيقة أن أتمسك بهذه القاعدة .

وبعد كل هذا ، فيما يتصل بالإجابة على السؤال : ما إذا كان الوعد الباطل يتسق مع الواجب ، الوسيلة التي أتثقف بها في هذا الشأن ، بأسرع ما يمكن وهي وسيلة لا تخطىء ، هي أن أسأل نفسي : هل أقبل راضيا أن تكون قاعدتي (أن أتخلص من المأزق بوعد كاذب) بمثابة قانون كلي لي وللآخرين على حد سواء ؟ وهل أستطيع أن أقول لنفسي : كل إنسان يمكن أن يعد وعدا كاذبا حين يجد نفسه في مأزق ، وليست له من وسيلة أخرى للخروج منه ؟ ولا ألبث أن أدرك أنني إذا كان في وسعي أن أرضي عن الكذب ، فليس في مقدوري بطريقة ما أن أرضي أن يكون قانون كلي آمرا بالكذب . فالواقع أنه تبعا لقانون كهذا ، لن يكون هنالك والحق يقال أي وعد ، إذ سيكون بلا طائل افضائي بعزمي بصدد أفعالي في المستقبل أمام غيري من الناس الذين لا يثقون ألبتة فيما أقول ، والذين إذا آمنوا - عن طيش - بما أقول ، فإنما ينقدونني حينئذ نفس العملة التي نقدتهم إياها ، بحيث أن قاعدتي ، في اللحظة التي تنهض فيها كقانون كلي ، تتهاوى بالضرورة .

ومن ثم ففيما يختص بما على عمله لكي تكون إرادتي خيرة أخلاقيا ، لست في حاجة على الدقة إلى أن أوغل كثيرا في التدقيق . فبدون تجربة بالحياة الدنيا ، ومع عدم القدرة على

مواجهة جميع الأحداث التي تجري فيها ، يكفي أن أسأل نفسي : هل يمكنك أن ترغب في أن تغدو قاعدتك قانونا كليا ؟ إذا لم تكن ترغب فانبذ هذه القاعدة ، وهذا النبذ ليس ، على الحقيقة ، بسبب ضرر قد تجلبه هذه القاعدة لك أو للغير ، ولكن لأنها لا يمكن أن تجد مكانا كمبدأ في تشريع كلي ممكن . فالعقل يجعلني أحترم مثل هذا التشريع بدوره وإذا كنت - حتى هذه اللحظة - لا أدرك بعد على أي أساس يقوم (فهذا يمكن أن يكون موضوع أبحاث الفيلسوف) فهناك على الأقل ما أفهمه جيدا إلا وهو تقدير قيمة أعلى بكثير من قيمة كل ما يرتفع شأنه إلى أعلى قدر بواسطة الميل . وأن الضرورة التي أجد نفسي فيها بحيث أعمل عن إحترام خالص للقانون العملي ، هذه الضرورة هي التي تشكل الواجب ، الواجب الذي ينبغي أن يخلى له المكان كل دافع آخر ، ذلك لأن الواجب هو شرط إرادة خيرة في ذاتها ، تتخطى قيمتها كل شيء .

وبهذه الطريقة إذن ، نصل في المعرفة الأخلاقية للعقل الإنساني المشترك إلى مبدأ هذه المعرفة ، وهو مبدأ ، لا يتصوره العقل الإنساني بالتأكيد ، منفصلا في صورة كلية ، بل لا يجده دائما نصب عينيه ، ويستخدمه كقاعدة لحكمه . وسيكون من الميسور هنا أن نبين كيف يكون للعقل ، في جميع الحالات الطارئة ، وفي يده هذا المقياس ، الإختصاص الكامل اللازم لتمييز الخير من الشر ، ما يتسق مع الواجب وما يتعارض معه .

علما بأنه ، دون أن يعلم شيئا جديدا ، يغدو منتبها ، كما فعل سقراط إلى مبدئه . ومن السهل علينا أيضا أن نبين بالتالي ، أننا لسنا بحاجة إلى علم ولا إلى فلسفة لنعرف ما ينبغي على الإنسان فعله ، لكي يكون شريفا خيرا ، بل وحكيما فاضلا . بل وسعنا أيضا أن نفترض بداءة ذي بدء أن معرفة ما يخص كل إنسان فعله ، وبالتالي ما يخصه فهمه ، يجب أيضا أن تكون عمل كل إنسان ، حتى أعم الناس . وهنا لا يسعنا إلا أن نبدي إعجابنا بكون ملكة الحكم على الأمور العملية تفوق في العقل البشري ملكة الحكم على الأمور النظرية . ففي استخدام الملكة الأخيرة ، حين يتعرض العقل المشترك إلى الإبتعاد عن قوانين التجربة ، وإدراكات الحواس ، يقع في تناقضات واضحة ويتناقض مع ذاته ، أي يقع – على أقل تقدير – في فوضى من عدم التأكد والغموض والإضطراب .

وعلى عكس هذا ، تتجلى مزايا ملكة الحكم بدقة خاصة عندما ينحى العقل المشترك ، جميع الدوافع الحسية عن القوانين العملية ، ويغدو هذا العقل المشترك مدققا ، وثمتئذ ، سواء أكان منافرة ضميره ، أو ادعاءات أخرى تتصل بما ينبغي وصفه بالشريف ، وسواء أكان يروم لثقافته الخاصة ، أن يحدد بدقة قيمة الأفعال ، فهو يستطيع في الحالة الأخيرة أن يأمل أن يلمس بدقة الأمر الرئيسي مثلما يستطيع أي فيلسوف . بل فضلا عن ذلك ، قد يكون العقل المشترك هنا أشد اشتياقا أيضا من

الفيلسـوف . ذلـك لأن الفيلســوف لا يعرف مبـدأ آخر غيره ، ويستطيع من جهة أخرى ، أن يترك حكمه تشوش عليـه في يسر زحمـة من الإعتبـارات الغريبـة عنـه ، والتي لا تنتمي للموضوع ، وتجعله ينحرف عن الطريق المستقيم .

ومن هنا أليس من الأنسب أن نلوذ في المسـائل الأخلاقيـة ، بحكم العقل المشترك ، وألا نـدخل الفلسفـة اللهم إلا لعرض نظـام الأخلاقية بطريقة أشمل وأوضح ، وإلا لبسط القواعد التي تتصل بهـذا العقل بطريقـة أنسب للإستخـدام (أو للمنـاقشـة كـذلـك) ، ولكن لا لكي نسلب العقـل الإنسـاني المشترك - حتى من وجهــة النظر العملية - بسـاطتـه السعيـدة ، ونربطـه بواسطـة الفلسفـة بطريق جديد من البحث والمعرفة ؟

إن البراءة شيء جميل ، والطامـة فقـط في أن هـذه البراءة لا تعرف إلا قليلا أن تحـافـظ على ذاتهـا ، وأنهـا تنقـاد في يسر إلى الإغراء . وهـذا هـو السبب في أن الحكمـة ذاتهــا وهي تمثـل في السلوك أكثر من تمثلها في المعرفة ، تحتاج مع ذلـك إلى العلم ، لا لكي تستمـد منـه تعـاليمهـا ، ولكن لكي تؤكـد لوصـايـاهـا النفـوذ والثبات . فالإنسـان يحس من ذاتـه إزاء جميع أوامر الواجب التي يمثلهـا لـه العقـل في أعلى درجــة من الإحترام ، بقـوة عــارمــة للمقاومة : هذه القوة في حاجاتـه وميولـه التي يتلخص أشبـاعهـا التام ، في نظره ، فيما يسميه بالسعادة .

ألا أن العقل يصدر أوامره دون أن يتحرى في ذلك أن تـأتي

متفقة مع الميول . ودون أن يرضخ بنوع من الإزدراء ، ودون أي اعتبار لتلك الإدعاءات التي تبلغ من الطيش حدا يجعلها تلوح مشروعة في المظهر (والتي لا يقضي عليها أمر ما) .

ولكن من هنا ينجم جدل طبيعي ، أعني نزعة سفسطة ضد هذه القواعد الدقيقة للواجب ، ووضع صحتها موضع الشك ، على الأقل صفائها وصرامتها ، والمواءمة - كلما أمكن ذلك - بينها وبين رغباتنا وميولنا . أعني إفسادها في صميمها ، وإفقادها كل وقارها ، وهو ما لا يمكن للعقل العملي المشترك أن يرضى عنه في نهاية المطاف .

وعلى ذلك فالعقل الإنساني المشترك ، لا تدفعه حاجة ما للتأمل (وهي حاجة لا تأتيه أبدا ، طالما أنه يقنع بأن يكون عقلا سليما فحسب) ، بل بواعث عملية - إلى أن يخرج عن نطاقه ، ويخطو خطوة في مجال فلسفة عملية . وذلك لكي يملي النظر في مصدر مبدئه ، وفي التعريف الصحيح الذي يجب أن يتلقاه ليواجه به القواعد المستندة إلى الحاجة والميل ، ومعلومات وتفسيرات واضحة بحيث يتخلص من الادعاءات التي تواجهه ، وبحيث لا يخاطر ، بالتناقض الذي يمكن أن يقع فيه في يسر ، بفقدان جميع المبادىء الأخلاقية الحقيقية .

فهنا في الاستخدام العملي للعقل المشترك : ينمو نموا غير محسوس - حين يتدارس هذا العقل ذاته - جدل يضطره لأن يلوذ بالفلسفة، كما يحدث له ذلك في الاستخدام النظري ،

وبالتالي فهو لا يمكن أن يجد راحة في أي مكان ، سواء في الحالة الأولى أو في الحالة الثانية إلا في نقد شامل لعقلنا .

(1) (يفهم من كلمة قاعدة maxime المبدأ الذاتي للإرادة أما المبدأ الموضوعي (أعني المبدأ الذي يكون أيضا من الوجهة الذاتية مبدأ عمليا لجميع الكائنات العاقلة ، اذا كان للعقل سلطة كاملة على ملكة الرغبة) فهو **القانون** العملي .

(2) (قد يعترض علي بأنني تحت غطاء كلمة احترام لا أفعل أكثر من أن ألوذ بشعور غامض ، بدلا من أن ألقي الضوء على المسألة بتصور من تصورات العقل . ولكن ، وإن يكن الإحترام شعورا ، فهو ليس مع ذلك شعورا **متقبلا** نتيجة لنفوذ شيء آخر ، هو على العكس شعور **تلقائي** ينتج من تصور للعقل ، وهو بهذا عينه يتميز تميزا نوعيا من جميع المشاعر من الجنس الأول التي تتعلق بالميل أو بالخوف . إن ما أتعرف عليه على الفور كقانون لي ، فإنني أتعرف عليه مع شعور بالإحترام يعبر ببساطة عن الوعي الذي لدي عن **تبعية** إرادتي لقانون ، دون واسطة مؤثرات أخرى على حساسيتي . إن التحديد المباشر للإرادة بالقانون وبالوعي الذي لدى عنه ، هو ما يسمى الإحترام ، على نحو ينبغي معه اعتبار الإحترام لا **كعلة** للقانون ، بل كمعلول للقانون على الذات .

إن الاحترام هو والحق يقال تمثل قيمة تتحامل على حبي لذاتي . وبالتالي ، فهو شيء لا يعتبر كموضوع للميل ، ولا كموضوع للخوف ، مع أن ثمة مماثلة بينه وبين الإثنين في آن واحد . إن موضوع الاحترام هو إذن وببساطة القانون ، القانون كما نفرضه نحن أنفسنا على أنفسنا ، وهو مع ذلك ضروري في ذاته . ونحن نخضع له من حيث كونه قانونا دون استشارة حب الذات ، وذلك لأننا نحن بأنفسنا قد فرضناه على أنفسنا فهو نتيجة لإرادتنا (26) .

فمن وجهة النظر الأولى له مماثلة مع الخوف ومن جهة النظر الثانية مع الميل .

إن كل احترام نحو شخص ليس في الحقيقة إلا احتراما للقانون (قانون الأمانة ، الخ .) الذي يقدم هذا الشخص المثل له .

وما دمنا نعتبر أيضا كواجب أن نبسط مواهبنا فإننا نرى بـالمثل في شخص لـديـه مواهب مثل **قدوة القانون** (وهو الذي يأمرنـا أن نقتـدي بـه في هـذا) وهـذا هو مـا يشكل إحترامنا ، أن كل ما يشير إليه المرء باسم المصلحـة الأخلاقيـة ، يتـألف فحسب في احترام القانون .



القسم الثاني

الإنتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية
إلى ميتافيزيقا الأخلاق

إذا كنا - إلى الآن - قد استخلصنا تصورنا للواجب من الإستخدام العام المشترك للعقل العملي ، فلا ينبغي لنا أن نخلص من هذا بأننا استخلصنا هذا التصور من صميم التجربة . لقد كان ما قمنا به أبعد ما يكون عن ذلك ، فقد سلطنا انتباهنا على تجربة سلوك الناس ووجدنا أنفسنا إزاء شكاوي متصلة ، لا يسعنا إلا أن نعترف بأنها شكاوي مشروعة . وتنصب هذه الشكاوي على أنه ليس هنالك أمثلة يقينية نستطيع أن نستشهد بها على نية العمل بمقتضى الواجب ، وأن كثيرا من الأفعال يمكن أن تقع متفقة مع ما يأمر به الواجب دون أن ينقطع الشك ، من أجل ذلك ، في كونها وقعت بمقتضى الواجب وفي أن لها على ذلك قيمة أخلاقية . ذلكم هو السبب الذي من أجله كان هنالك في كل زمان فلاسفة أنكروا إنكارا مطلقا حقيقة هذه النية في الأفعال الإنسانية ، ونسبوا كلهم هذه الأفعال إلى حب الذات ، الذي يتفاوت حظه من الصقل ، ومن أجل ذلك لم يضعوا دقة تصور الأخلاقية موضع الشك بل على العكس من ذلك تحدثوا في حزن جاد عن سقم الطبيعة الإنسانية ودنسها . وقد ارتأوا

أنها في حقيقتها تبلغ من النبل غايته بحيث تجعل قاعدتها فكرة قمينة بالإحترام ، ولكنها في عين الوقت أضعف أقصى ما يكون الضعف لكي تتبع هذه القاعدة . فهي لا تستخدم العقل - الذي يلزم أن يزودها بقانونها - اللهم إلا لتهتم بمصلحة الميول ، أما ببعض هذه الميول ، أو - إذا وضعنا الأمر وضعا أفضل - بها كلها وذلك بالتوفيق بينها جهد ما تستطيع .

والواقع أنه من المستحيل استحالة مطلقة أن نضع بالتجربة ، وبيقين تام ، حالة واحدة استندت فيها قاعدة فعل متسقة مع الواجب إلى مبادىء أخلاقية خالصة وإلى تمثل الواجب . إذ ما من شك في أنه يحدث في معظم الأحيان أننا حين نفحص أنفسنا بغاية التدقيق لا نجد شيئا على الإطلاق - خارج مبدأ الواجب الأخلاقي - يبلغ من القوة حدا يمكنه معه أن يدفعنا إلى هذا الفعل الخير أو ذاك ، والى تلك التضحية العظيمة . بيد أننا لا يسعنا أن نستخلص من ذلك بيقين ، أن هذا ليس أبدا في واقع الأمر باعثا خفيا لحب الذات كان - خلف سراب هذه الفكرة وحده - السبب الحقيقي المحدد للإرادة ، ونحن ننساق إلى التباهي بأن ننسب إلى أنفسنا زورا وبهتانا مبدأ أنبل للتحديد ولكن الواقع أننا لا نستطيع البتة حتى بأدق اختبار أن ننفذ إلى البواعث الخفية . أو حيثما كان الأمر يتصل بقيمة أخلاقية فالجوهري ليس في الأفعال التي يراها الانسان ، بل في مبادىء الأفعال الباطنية التي لا يراها .

وليس هنالك خدمة أشد اتساقا مع رغبات أولئك الذين يسخرون من كل أخلاقية ، على أنها وهم من أوهام الخيال الإنساني ينفخ فيه الزهو ، من أن نوافقهم على أن تصورات الواجب (بتلك السهولة في اقتناع مهمل ، يجعل من الميسور التسليم بأن الأمر على هذا النحو أيضا في جميع التصورات الأخرى) يلزم أن تستمد من التجربة وحدها . إننا نمهد لهم - بالفعل - نصرا مؤزرا .

إنني لأود حبا مني للإنسانية ، أن أوافق على أن معظم أفعالنا تتسق مع الواجب . لكننا إذا فحصنا عن كثب موضوع هذه الأفعال وغايتها لالتقينا في كل مكان بالذات العزيزة ، التي لا تني دائما عن الظهور . فاليها تستند ، في معظم الأحيان ، الخطة التي تنجم عنها هذه الأفعال ، لا إلى الأمر الدقيق للواجب ، الذي يستلزم في معظم الأحيان إنكار الإنسان لذاته . وليس يلزم على الدقة أن يكون الإنسان عدوا للفضيلة ، بل يكفي أن يكون متمالكا لأعصابه بحيث لا يتأثر تأثرا مباشرا بالخير ولا تكون لديه رغبة قوية في تحقق الخير ، يكفي هذا لكي يشك الإنسان في بعض اللحظات (وبخاصة إذا تقدم بالإنسان العمر ، ونضج حكمه بالتجربة من جهة ، وتهيأ للملاحظة من جهة أخرى) إن ثمة فضيلة حقيقية نلتقي بها بالفعل في هذه الدنيا .

وليس ثمة ما يصوننا من تهافت تام لأفكارنا عن الواجب ،

وما يحفظ في النفس احتراما وطيدا للقانون الذي يعين الواجب ، من اقتناع واضح بأنه حتى إذا لم تكن هنالك أفعال مستمدة من هذه المنابع الخالصة ، فليس يعنينا هنا على أي نحو أن نعرف أن هذا الفعل أو ذاك قد حدث ، بل أن العقل بذاته ، مستقلا عن جميع الوقائع القائمة ، يأمر بما يجب أن يحدث ، وأنه تبعا لذلك فثمة أفعال ربما لا يكون العالم قد زودنا البتة حتى أيامنا هذه بأضأل نموذج لها والتي يمكن أن يشك في إمكان تنفيذها كل إنسان يبني بدقة كل شيء على التجربة ، هذه الأفعال يأمر بها العقل ، مع ذلك ، دون ما رجعة . من قبيل ذلك الوفاء الخالص في الصداقة ليس أقل إلزاما عند كل انسان ، بينما قد يمكن ألا يكون هنالك أبدا حتى الوقت الحاضر صديق وفيّ ، ذلك لأن هذا الواجب يعتبر ضمنا واجبا عاما قبل كل تجربة . وهو قائم في فكرة عقل يحدد الإرادة بمباديء أولية .

فإذا أضفنا إلى ذلك أننا ما لم ننازع في أن يكون لتصور الأخلاقية حقيقة تامة ، وفي كل علاقة بينه وبين موضوع ما ممكن ، لما كان في وسع المرء أن ينكر أن يكون للقانون الأخلاقي في هذا الشأن معنى منبسط بحيث يجب أن يصلح لا للناس فحسب ، بل لجميع الكائنات العاقلة عامة ، ليس فحسب في كنف شروط ممكنة الحدوث وباستثناءات ، بل بضرورة مطلقة . ومن الواضح أنه ليس ثمة تجربة واحدة يمكن أن تفضي إلى مجرد إمكانية مثل هذه القوانين القاطعة . إذ بأي حق نستطيع أن نقيم

كموضوع إحتراما لا حدود له ، كحكم كلي لكل طبيعة عاقلة ، فقد لا يصلح ذلك إلا في الشروط الممكنة للإنسانية ؟ وكيف يجب أن تؤخذ قوانين تحديد إرادتنا كقوانين تحديد إرادة كائن عاقل بوجه عام ، وبهذه الصفة فقط كقوانين ممكنة التطبيق على إرادتنا الخاصة بنا ، إذا كانت لا تعدو أن تكون تجريبية ، واذا كانت لا تستمد أصلها تماما ، إستمدادا أوليا من عقل خالص ، ولكنه عملي ؟ .

وليس هناك إساءة يمكن أن تأتي من الإنسان في حق الأخلاقية ، أشد من رغبته في جعلها مستمدة من الأمثلة . ذلك لأن كل مثل يعرض علي في هذا الشأن يجب أن يصدر عليه الحكم قبل ذلك طبقا لمبادىء الأخلاقية ، حتى نعرف ما إذا كان مثلا قمينا بأن يكون بمثابة مثل أصلي ، أعني أن يكون نموذجا ولكنه لا يمكن أبدا أن يزودنا في المقام الأول بتصور الأخلاقية . وحتى السيد المسيح يجب أولا أن يقارن بمثلنا الأعلى في الكمال الخلقي قبل أن نقر بأن له هذا الكمال . أو ليس هو القائل عن نفسه : «لم تدعونني خيرا أنا (الذي ترونه) ؟ ليس هنالك من خير أبدا (نموذج للخير) إلا الله وحده (الذي لا ترونه)» ولكن من أين حصلنا على تصور لله كخير أسمى ؟ لقد تم لنا ذلك فقط من فكرة للكمال الخلقي رسمها العقل أوليا ، وربطها برباط لا ينفصم بينها وبين تصور إرادة حرة . ففي مجال الأخلاق ليس للتقاليد والمحاكاة مكان ما ، والأمثلة لا تفيد إلا في

التشجيع أعني أنها تبعد عن الشك إمكانية تنفيذ ما يأمر به القانون ، وهذه الأمثلة تخضع للحدس ما تعبر عنه القاعدة العملية بطريقة أعم . ولكن هذه الأمثلة لا يمكنها أبدا أن يكون لها حق تنحية أصلها الحقيقي - أعني العقل - جانبا وأن تتخذ القاعدة من ذاتها .

فإذا لم يكن هنالك إذن مبدأ أسمى للأخلاقية ، يتحتم أن يعتمد اعتمادا فريدا على عقل خالص مستقل عن كل تجربة ، فإنني أعتقد أنه ليس من الضروري كذلك أن نتساءل ما إذا كان من الخير أن نبسط هذه التصورات في صورة كلية (مجردة) كما توجد أوليا مع المبادىء التي ترتبط بها ، مفترضين على الأقل أن المعرفة الحقة يلزم أن تتميز من المعرفة السوقية وتتخذ عنوان المعرفة الفلسفية . وهذه المسألة تبدو ضرورية في أيامنا هذه ، ذلك لأننا لو جمعنا الأصوات لمعرفة أي من هاتين المعرفتين مفضل على الأخرى ، أهي معرفة عقلية خالصة منفصلة عن كل عنصر تجريبي ، وهي بالتالي ميتافيزيقا أخلاق ، أم هي فلسفة عملية شعبية ، والمرء يحدس بغاية السرعة إلى أي جانب سيميل الميزان .

ولا مشاحة في أنه من الأفضل تماما أن نهبط على هذا النحو إلى التصورات الشعبية ، حين ننجح من قبل في الصعود إلى مبادىء العقل الخالص ، بطريقة تشبع الذهن اشباعا تاما . وبالسير على هذا النهج نؤسس - قبل كل شيء - نظرية

الأخلاق على ميتافيزيقا ، وبعد تأكد هذه الميتافيزيقا تأكدا وطيدا ، نجعلها متاحة بإذاعتها وتعميمها . ولكن من المتناقض تماما الرغبة في الهبوط إلى هذه الأمور الميسرة من الأبحاث الأولى التي يتوقف عليها دقة المبادىء كلها . ولن يقتصر الأمر على أن هذا الإجراء لا يمكن أبدا أن يدعي اكتساب المكانة النادرة للشيوع الفلسفي الصحيح ، ذلك لأنه والحق ، ليس ثمة صعوبة في أن نجعل عامة الناس يفهموننا ، بحيث نتخلى من أجل ذلك عن كل عمق للفكر بل وينجم عن ذلك أيضا ، خليط مضجر ثقيل من ملاحظات تراكمت حيثما اتفق ومبادىء لعقل لا يكاد يعقل ، وتمتلىء الجماجم الخاوية ، ذلك لأن هنالك رغم كل شيء شيئا ما نافعا لحديث الثرثرة اليومي ، ولكن الأذهان النافذة لا تجد في هذا إلا خلطا . وإذ تصيبها خيبة الأمل لا تملك - دون أن تدري ما هي بسبيله - إلا أن تطوي كشحا . ومع ذلك فإذا كان ثمة فلاسفة لم تنطل عليهم هذه الصورة الخادعة، فإنهم يلقون أقل حفاوة ، حين يديرون ظهورهم - فترة ما - لهذا الشيوع المزعوم ، من أجل أن يظفروا بحق هذا الشيوع حالما يصلون فقط إلى نظرات محددة .

وإذا فحصنا فقط محاولات البحث في الأخلاقية التي ألفها أصحابها بهذا الذوق الخفي ، لوجدنا - تارة - المصير الخاص بالطبيعة البشرية (ولكن من حين إلى آخر أيضا ، فكرة طبيعة عاقلة بوجه عام) ، وتارة الكمال ، وطورا السعادة ، وهنا الحس

الأخلاقي ، وهناك الخشية من الله ، البعض من هذا هنا والبعض من ذاك هنالك والكل مختلط على نحو فريد ، ومع ذلك لم يخطر ببال أحد أن يتساءل ما إذا كان يجب البحث عن مبادىء الأخلاقية في معرفة الطبيعة البشرية (التي لا نستطيع مع ذلك أن نستمدها إلا من التجربة) ، وفي اللحظة التي لا يكون فيها الأمر كذلك ، في اللحظة التي تكون فيها هذه المبادىء أولية تماما ، مستقلة عن كل مادة تجريبية ، ويتحتم ألا توجد إلا في تصورات العقل الخالصة ، لا في أي مكان آخر ، وحتى بأضأل قدر ، فليس لدى المرء مع ذلك فكرة التخلي في تصميم تخليا تاما عن هذا البحث ، المتصور على أنه فلسفة عملية خالصة ، أو (إذا اجترأ المرء على استخدام إسم ساءت سمعته) أيضا ميتافيزيقا[1] ، الأخلاق ، وأن نمضي بهذا البحث إلى غاية كماله ، وأن نطلب إلى الجمهور الذي يطالب بالتبسيط والذيوع ، أن يتجمل بالصبر الى نهاية هذه المهمة .

إن مثل ميتافيزيقا الأخلاق هذه ، المعزولة عزلا تاما ، والتي لا تختلط لا بالأثروبولوجيا ولا باللاهوت ، لا بالطبيعة ولا بمعرفة الأشياء الخارجة عن التجربة وأقل من ذلك الكيفيات الخفية (التي يمكننا أن ندعوها هيبرفيزيك) ، ليست هي فحسب الجوهر اللازم لكل معرفة نظرية بواجبات محددة بيقين ، بل هي كذلك الامر الضروري الذي له أعلى أهمية للانجاز الفعال لما تقضي به هذه الواجبات ذلك لأن تمثل الواجب ، وبوجه عام

القانون الأخلاقي ، حين يكون خالصا وغير ممتزج بأية إضافة غريبة لحوافز حسية ، له على القلب الإنساني بطريق العقل وحده (الذي يدرك ثمتئذ أنه يمكن أن يكون عمليا بذاته) ، نفوذ أقوى بكثير من نفوذ الدوافع[2] الأخرى التي يمكن للمرء أن يستدعيها من حقل التجربة ، حتى أن العقل في وعيه بكبريائه يزدري هذه الدوافع ، ويكون قادرا شيئا فشيئا على التحكم فيها . وذلك بدلا من نظرية أخلاقية فاسدة ، تتألف من دوافع مزودة بأحاسيس وميول في عين الوقت الذي تتزود فيه بتصورات العقل ، فتجعل النفس بالضرورة في حيرة بين بواعث للفعل لا يمكن أن تؤدي الى الخير إلا صدفة ، ويمكن في كثير من الأحيان أن تفضي الى الشر .

ومما سبق يتضح أن جميع التصورات الأخلاقية تتخذ مقرها في العقل وتستمد منه أصلها بطريقة أولية تماما . وذلك في العقل الإنساني في أعم مجال له وفي العقل في أسمى درجة من درجات التأمل ، على حد سواء . وهذه التصورات لا يمكن أن تستخلص من معرفة تجريبية وبالتالي معرفة عارضة . وكونها خالصة نقية من حيث أصلها هو الذي يجعلها قمينة بأن تكون لنا بمثابة مبادىء عملية عليا ، وأن كل ما نضيفه من تجريبي هو بمثابة سلب للنفوذ الحقيقي لهذه التصورات وللقيمة المطلقة للأفعال ، وأن الأمر ليس فقط مطلبا له أعظم ضرورة من الوجهة النظرية ، حين يقتصر الأمر على التأمل ، ولكن أيضا من أبلغ

الأهمية أن نغترف هـذه التصورات وهـذه القوانين من معينهـا في العقل الخالص ، وأن نعرضها خالصة دون مـا خلـط ، وأشـد من ذلك أهمية أن نحدد امتداد هـذه المعرفـة العقليـة العمليـة كلهـا ، والتي هي مع ذلك خالصـة أعني القـدرة المطلقـة للعقل الخـالص العملي . وأن نمتنع هنـا خـاصـة - وإن كانت الفلسفـة التـأمليـة تسمح بذلك ، بل وتجده في كثير من الأحيان ضروريا - عن أن نجعل المبـادىء معتمـدة على الطبيعـة الخاصـة للعقـل الإنسـاني . ولكن مـا دامت القـوانين الأخـلاقيـة يلـزم أن تصلـح لكل كائن عاقل بوجـه عـام ، وأن تستنبـط من التصور الكلي لكائن عـاقل بوجه عام ، ومن ثم نبسـط كل الأخلاق ، وهي في تطبيقهـا على الناس في حـاجـة الى الأنثروبولوجيـا مستقلـة أولا عن هـذا العلم الأخير : أي أن نعرضها كفلسفـة خـالصـة ، أعني كميتـافيزيقـا ، أقول نعرضها هكذا مستكملـة (وهو مـا يتيسر القيـام بـه في هـذا النمط من المعرفة المنفصلة انفصالا تاما) ، وبذلـك نكون على تمـام وعي بأننا لو لم نملك هذه الميتافيزيقا لذهبت جهودنا عبثـا ، مـا دام الأمر كذلـك فلا أريـد أن أقول أن نحـدد على الـدقـة للحكم التـأملي ، العنصر الأخـلاقي للـواجب في كل مـا يتسـق مـع الواجب ، بل قـد يكون مستحيلا فيما يختص بـالإستخـدام العـام والعملي وبـالتعليم الأخلاقي ، أن نؤسس الأخلاقيـة على مبـادئهـا الحقيقية ، وأن نولد بـذلـك الإستعـدادات الأخلاقيـة الخـالصـة ، ونغرسها في النفوس من أجل أعظم خير للعالم .

ومن أجل المضي في هذا العمل ، متقدمين في تدرج طبيعي ليس فحسب من الحكم الأخلاقي المشترك (وهو هنا يستأهل كل تقدير) الى الحكم الفلسفي كما فعلنا ذلك من قبل ، ولكن من فلسفة شعبية ، لا تمضي الى ما وراء مايمكنها أن تصل إليه حيثما اتفق بواسطة الأمثلة ، الى الميتافيزيقا (التي لا تستسلم للتجريبي ، والتي ينبغي أن تقيس كل المعرفة العقلية لهذا النوع ، وترتفع بذلك الى الأفكار ، حيث تتخلى عنا الامثلة) ، ينبغي لنا أن نتبع ونبسط بوضوح القدرة العملية للعقل ، من قواعده الكلية للتحديد الى النقطة التي يخرج منها تصور الواجب .

إن كل شيء في الطبيعة يعمل تبعا لقوانين وليس ثمة إلا كائن عاقل واحد له ملكة الفعل تبعا لتمثل القوانين ، أعني تبعا لمبادىء . وبعبارة أخرى له إرادة . ذلك أن العقل مطلوب ، لكي تستمد الأفعال من القوانين ، فالإرادة ليست إلا عقلا عمليا . وإذا كان العقل عند كائن يحدد الإرادة تحديدا لا يخطىء فإن أفعال هذا الكائن التي تعتبر ضرورية من الوجهة الموضوعية تعتبر كذلك من الوجهة الذاتية . ومعنى هذا أنه لكي تكون الإرادة ملكة اختيار فإنما يكون ذلك فقط لأن العقل يقر اقرارا مستقلا عن كل ميل بأنها ضرورية عمليا أعني خيرة . ولكن إذا كان العقل لا يحدد وحده الإرادة بطريقة مرضية ، واذا كانت هذه ما برحت تخضع لشروط ذاتيه (لبعض الدوافع) لا تتفق دائما مع

الشروط الموضوعية ، وفي كلمة واحدة ، إذا لم تكن الإرادة بالذات ، بعد ، متسقة تمام الاتساق مع العقل (كما يحدث هذا للناس) ، فحينئذ تكون الأفعال التي نسلم بأنها ضرورية موضوعيا ، أقول تكون عارضة ذاتيا . ويغدو تحديد إرادة كهذه متسقة مع القوانين الموضوعية ، قسرا ، أعني أن علاقة القوانين الموضوعية بإرادة ليست خيرة خيرا تاما تتمثل كتحديد لإرادة كائن عاقل ، بمبادىء العقل دون ما شك ، ولكن بمبادىء ليست هذه الإرادة طبقا لطبيعتها ، خاضعة لها بالضرورة .

أن تمثل مبدأ موضوعي ، من حيث كون هذا المبدأ ملزما لإرادة ، يسمى هينة (من العقل) ، وصيغة هذه الهينة تسمى أمرا .

ويعبر الفعل يجب عن جميع الأوامر ، وتدل هذه الأوامر بذلك على علاقة قانون موضوعي للعقل بإرادة ليست ، تبعا لتكوينها الذاتي ، محددة ضرورة بهذا القانون (القسر) فهذه الأوامر تقول أنه من الخير فعل هذا الشيء أو الإمتناع عنه ، ولكنها تقوله لإرادة لا تفعل دائما شيئا لأنه تمثل لها أن من الخير فعله . ألا أن هذا لخير عمليا ، ذلكم الذي يحدد الإرادة بواسطة تمثلات العقل ، وبالتالي ليس بفضل علل ذاتية ، ولكن موضوعيا ، أعني بفضل مبادىء تصح لكل كائن عاقل من حيث هو كذلك . هذا الخير العملي يتميز من البهيج ، أعني ما له نفوذ على الإرادة بواسطة الإحساس وحده ، بفضل علل ذاتية

خالصة ، تصح فقط لإحساس هذا أو ذاك ، ولا تصلح كمبدأ للعقل ، يصح لجميع الناس[3] .

ان إرادة خيرة خيرا كاملا تغدو كذلك تحت سلطان قوانين موضوعية (قوانين الخير) ، ولكنها لا يمكنها أن تكون لهذا ممثلة كقسر لأفعال تتسق مع القانون ، وذلك لأنها من ذاتها ، وبمقتضى تكوينها الذاتي ، لا يمكن أن تحدد إلا بتمثل الخير . ذلكم هو السبب في أنه ليس هنالك أمر يصح للإرادة الإلهية ، وبوجه عام لإرادة مقدسة ، فالفعل «يجب» لفظ ليس في مكانه هنا ذلك لأن المشيئة هنا من ذاتها تتفق بالضرورة مع القانون . ذلكم هو السبب الذي من أجله تكون الأوامر صيغا فحسب تعبر عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتي لإرادة هذا الكائن أو ذاك ، مثلا ، الإرادة الإنسانية .

إن جميع الأوامر تكون إما شرطية أو مطلقة . والأوامر الشرطية تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن ، معتبر كوسيلة للوصول الى شيء آخر يرغبه الانسان (أو على الأقل من الممكن أن يرغب فيه) . والأمر المطلق يغدو هو الأمر الذي يمثل فعلا كفعل ضروري بذاته ، ودون علاقة بهدف آخر ، كفعل ضروري موضوعيا .

وما دام كل قانون عملي يمثل فعلا ممكنا كفعل خير ، وبالتالي كفعل ضروري لذات قادرة على أن تتحدد عمليا بالعقل ، فإن جميع الأوامر هي صيغ يتحدد بها الفعل الذي

يكون ضروريا تبعا لمبدأ إرادة خيرة على نحو ما . وإذا لم يكن العقل خيرا إلا كوسيلة لشيء آخر ، يكون الأمر شرطيا ، واذا تمثل كخير في ذاته ، وتبعا لذلك كفعل متسق ضرورة في إرادة بذاتها مع العقل وهو المبدأ الذي يحدده ، ثمتئذ يكون الأمر مطلقا .

فالأمر يكشف إذن عن الفعل الذي يمكن أن يكون خيرا لي ، ويمثل القاعدة العملية في علاقتها بإرادة لا تنجز فورا فعلا لأنه خير ، إما لأن الإنسان لا يعلم دائما أن هذا الفعل خير ، وأما ، لأنه مع علمه بذلك ، فإنه يختار رغم هذا قواعد معارضة للمبادىء الموضوعية لعقل عملي .

ان الأمر الشرطي يعبر فقط ، إذن عن كون الفعل خيرا من أجل غاية ما ، ممكنة أو واقعية . ففي الحالة الأولى يكون هذا الأمر مبدأ عمليا مشكوكا فيه ، وفي الحالة الثانية مبدأ عمليا إيجابيا . والأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل ضروري في ذاته ضرورة موضوعية ، دون علاقة بهدف أيا كان ، أعني دون غاية أخرى ، له قيمة مبدأ قاطع عملي .

وفي وسعنا أن نتصور أن كل ما لا يكون ممكنا إلا بقوى كائن عاقل ما ، هو أيضا هدف ممكن لإرادة ما ومن هنا يأتي ان مبادىء الفعل من حيث أن هذا الفعل يتمثل كضروري لإدراك غاية ما ممكنة ، يتيسر تحقيقها بذلك ، أقول من هنا يأتي أن هذه المبادىء هي بالفعل عديدة الى ما لا نهاية . ان لجميع العلوم

جزءا عمليا يتألف من مشكلات تفترض أن غاية ما ممكنة لنا ، ومن أوامر تبين كيف يمكن الوصول الى هذه الغاية . ويمكن إذن أن ندعو هذه الأوامر بوجه عام أوامر المهارة والحذق . وليس ما يعنينا بالمرة هنا كون الغاية معقولة وخيرة ، ولكن يعنينا فقط ما ينبغي عمله للوصول إليها . فالوصفات التي يجب أن يتبعها الطبيب ليشفى مريضه شفاء قاطعا ، وتلك التي يجب أن يتبعها ساقي السم ليجهز عليه اجهازا أكيدا لها نفس القيمة ، من حيث ان هذه وتلك نعينهما على أن ينجزا انجازا كاملا ما اعتزماه . وكما أننا في الشباب الأول لا نعرف أية غايات يمكن أن تمثل لنا في مجرى الحياة ، فإن الوالدين يسعون سعيا رئيسيا ليلقنوا أبناءهم حشدا من أشياء متعددة ، ويعولون على المهارة في استخدام الوسائل الكفيلة بتحقيق جميع أنواع الغايات كما يريدون ، بينما يعجزون عن تقرير واحدة من هذه الغايات التي لا يمكن وبضربة حظ أن تغدو بالفعل هدفا لأبنائهم فيما بعد ، بينما يمكن أن تغدو كذلك يوما ، ويشتد هذا الشاغل عليهم بحيث يهملون عامة تكوين أبنائهم وتصحيح حكمهم على قيمة الأشياء التي يمكنهم أن يتخذوها غايات لهم .

ومع ذلك فهنالك غاية يمكن لنا أن نفترضها حقيقة واقعة عند كل الكائنات العاقلة (من حيث كون الأوامر تنطبق على هذه الكائنات معتبرة كائنات معتمدة على غيرها)، وبالتالي هدفا لا يكون بالنسبة إليهم مجرد إمكانية ، ولكن يمكننا أن نسلم

بيقين ان الكل يرتسمه إرتساما فعالا بفضل ضرورة طبيعية ، وهذا الهدف هو السعادة . والأمر الشرطي الذي يمثل ضرورة الفعل العملية كوسيلة للوصول الى السعادة هو أمر إيجابي . وليس في وسعنا أن نعرضه ببساطة كأمر لازم لتحقيق غاية غير يقينية ، وإنما ممكنة ، فقط ، بل غاية يمكن للإنسان أن يفترضها بيقين أوليا عند كل الناس ، لأنها تشكل جزءا من ماهيتهم . وفي وسعنا أن نطلق صفة التبصر[4] ، آخذين هذه الكلمة في أضيق معنى لها : المهارة في اختيار الوسائل التي تقودنا الى أعظم رفاهية لنا . هذا الى أن الأمر المنصب على اختيار الوسائل من أجل سعادتنا الخاصة ، وأعني بذلك اتباع التبصر ، ليس دائما إلا أمرا شرطيا ، فليس الفعل موجها توجيها مطلقا ، بل فحسب كوسيلة لهدف آخر .

وأخيرا ، فثمة أمر ، لا يضع كمبدأ وكشرط هدفا آخر للوصول إليه بسلوك معين ، يهيمن هيمنة مباشرة على هذا السلوك . هذا الأمر هو الأمر المطلق . وهو لا ينصب على مادة الفعل ولا على ما يلزم ان ينتج عنه ، وإنما على الصورة وعلى المبدأ اللذين ينجم عنهما بذاته . وأن ما في جوهر الفعل من خير يتمثل في النية مهما تكن النتائج . هذا الأمر يمكن أن يدعي أمر الأخلاقية .

وما برح فعل الإرادة تبعا لهذه الأنماط الثلاثة من المبادىء يتعين بوضوح بما هنالك من اختلاف قائم في نمط القسر الذي

تمارسه على الإرادة . ولكي نجعل هذا الإختلاف ملموسا ، ليس في وسع المرء ، في اعتقادي ،أن يعينها في سياقها بطريقة أنسب من أن يقول : فهي إما قواعد للمهارة ، أو نصائح للتبصر ، أو قوانين للأخلاقية . ذلك أنه ليس هنالك إلا القانون الذي يجلب معه تصور ضرورة لا مشروطة ، موضوعية على الحقيقة ، تغدو بالتالي ضرورة صالحة صلاحية كلية . والأوامر هي قوانين يجب طاعتها ، أعني يتحتم اتباعها حتى ولو تعارضت مع الميل . وإصدار النصائح ، ينطوي ، والحق على ضرورة ، ولكنها ضرورة لا يمكن أن تصلح إلا تحت شرط ذاتي عارض . وتبعا لهذا الشرط يجعل هذا الإنسان أو ذاك من هذا أو ذاك جانبا من سعادته . وعلى العكس ، الأمر المطلق لا يحده أي شرط ، ولما كان مطلقا ، و ان يكن ضروريا من الوجهة العملية فيمكن أن يسمى تسمية صحيحة جدا ، أمرا . وفي الوسع أيضا أن ندعو الأوامر من النمط الأول أوامر فنية (تتعلق بالفن) ، والأوامر من النمط الثاني أوامر براجمية[5] (تتعلق بالرفاهية) ، والأوامر من النمط الثالث أوامر أخلاقية (تتعلق بالسلوك الحر بوجه عام ، أعني الأخلاق) .

والآن يواجهنا هذا السؤال : كيف تكون كل هذه الأوامر ممكنة ؟ فهذا السؤال يتجه الى معرفة كيف يتمثل الإنسان ، لا إنجاز الفعل الذي يقضي به الأمر ، وإنما ببساطة قسر الإرادة ، الذي يبرزه الأمر في المهمة التي ينهض بأدائها وكيف يكون أمر

المهارة ممكنا ، أن هذا ليس ، يقينا ، في حاجة الى تفسير خاص . إن من يروم الغاية يروم أيضا (من حيث أن للعقل على هذه الأفعال نفوذا حاسما) الوسائل التي يصل بها الى هذه الغاية . وهذه الوسائل ضرورية لا غنى عنها وهي في مقدوره . هذه القضية هي ، فيما يتعلق بفعل الإرادة قضية تحليلية ، ذلك لأن فعل إرادة موضوع كمعلول لي ، يفترض ، من قبل ، عليتي ، كعلية لعلة فاعلية ، أعني استخدام الوسائل ، والأمر يستنبط تصور إرادة هذه الغاية ، (وذلك من غير شك لكي يحدد الوسائل المؤدية الى هدف يرتسمه الإنسان ، لا بد من قضايا تأليفية ، ولكنها تنصب على مبدأ التنفيذ ، لا على فعل الإرادة بل على الموضوع) . فلكي نقسم خطا مستقيما ، تبعا لمبدأ معين الى قسمين متساويين ، لا بد لي من أن أرسم عند طرفي هذا الخط قوسي دائرة ، هذا دون شك ما تعلمنا إياه الرياضة بواسطة القضايا التأليفية وحدها . ولكن لو علمنا أن هذا الفعل وحده يتيح للمعلول المقصود أن ينتج ، واذا كنت أروم تماما المعلول للزم أن أروم أيضا الفعل الذي يتطلبه هذا المعلول ، ههنا قضية تحليلية : ، ذلك لأن تمثلي شيئا كمعلول أستطيع أن أنتجه على نحو ما ، وتمثلي لذاتي بصدد هذا المعلول كفاعل بهذه الطريقة عينهلي ، هما أمر واحد تماما .

ان أوامر التبصر ، اذا كان من الميسور فقط أن نعطي تصورا محددا للسعادة ، قد تكون مطابقة تمام المطابقة في طبيعتها

لأوامر المهارة ، فهي تغدو بالمثل تحليلية ، ذلك لأن هنا كما هو الشأن هناك ، يمكن للمرء أن يقول أن من يروم الغاية يروم أيضا (بالضرورة تبعا للعقل) الوسائل اللازمة للوصول اليها ، والتي هي في مقدوره . ولكن لسوء الحظ أن تصور السعادة تصور يبلغ من عدم التحدد مبلغا لا يستطيع معه شخص أبدا - رغم الرغبة التي لدى كل إنسان في الوصول الى أن يكون سعيدا - أن يقول في ألفاظ دقيقة ومتلائمة ما يرغب فيه وما يرومه على الحقيقة . والسبب في ذلك أن جميع العناصر التي تؤلف تصور السعادة هي في جملتها تجريبية ، أعني أنها يلزم أن تستعار من التجربة . ومع ذلك فبالنسبة لفكرة السعادة من الضروري أن يكون هنالك كل مطلق ، حد أقصى للرفاهية في حالتي الحاضرة وفي كل شروط حياتي في المستقبل . ولكن من المستحيل على كائن متناه ، مهما يكن ما نفترضه فيه من ألمعية ومن قوة في عين الوقت ، أقول من المستحيل عليه أن يكون لنفسه تصورا محددا لما يبغيه هنا على الحقيقة . هل يروم الثراء ؟ فكم من الشواغل والحسد والمكائد لا يستطيع لها صدا من أن تنهال على أم رأسه . هل يبغي كثرة من المعارف والأضواء ؟ ربما لا يعدو كل هذا أن يزوده بنظرة أكثر سبرا بحيث تعرض عليه بطريقة أفظع الشرور التي ما برحت حتى الآن بمنأى عن ناظريه والتي هي مع ذلك لا مفر منها ، أو أن تثقل كاهل رغباته باحتياجات أكثر ، وقد وجد مشقة بالغة من قبل في

اشباعها . هل يبغي حياة طويلة ؟ فمن يضمن له ألا تكون شقاء طويلا ؟ هل يبغي الصحة على الأقل ؟ فكم من مرة يمكن أن ينقلب انحراف بسيط يصيب البدن الى خطر يهدد صحة سليمة . الخ . وباختصار إن الإنسان عاجز عن أن يحدد بتمام اليقين تبعا لمبدأ ما ، ما يجعله سعيدا على الحقيقة ، من أجل هذا فهو أحوج ما يكون الى العلم الإلهي . لا يستطيع المرء إذن أن يسلك تبعا لمبادىء محددة ، بل أن يتبع في سلوكه نصائح عملية فقط ، وهي التي تشير عليه ، مثلا ، بنظام صارم ، واقتصاد ، وتهذيب ، وتحفظ .. الخ وجميع الأشياء التي تساهم ، بمقتضى ما تعلمنا التجربة ، مساهمة عامة في تحقيق أكبر قدر من الرفاهية . ويترتب على هذا ، لو شئنا الدقة ، أن أوامر التبصر لا تملك أن تهيمن على شيء ، أعني أنها لا تملك أن تعرض الأفعال بطريقة موضوعية على أنها أفعال ضرورية من الوجهة العملية ، ومن ثمة ينبغي بالأحرى أن نعتبرها نصائح من أن نأخذها على أنها من مقررات العقل . فمشكلة تحديد أي فعل يمكن أن يجلب السعادة لكائن عاقل على نحو أكيد وعام ، هي مشكلة لاحل لها على الإطلاق . فليس ثمتئذ في هذا الشأن أمر يمكنه أن يقرر ، بالمعنى الدقيق للكلمة أن نفعل ما يجعلنا سعداء ، ذلكم لأن السعادة هي مثل أعلى ، لا للعقل ، بل للخيال . وهو مؤسس على مبادىء تجريبية ، ينتظر الإنسان منها في غير جدوى ان تتمكن من تحديد فعل نصل به الى كل شامل لسلسلة من النتائج

هي في الوقت لا متناهية . فأمر التبصر هذا ، يغدو في جميع الأحوال ، لو سلمنا بأن وسائل الوصول الى السعادة تتيح لنا أن نتبينها بيقين ، - أقول يغدو هذا الأمر قضية عملية تحليلية . ذلك لأنه لايتميز من أمر المهارة إلا في نقطة ، هي أنه بالنسبة للأخير الغاية ممكنة فقط ، بينما بالنسبة للأول الغاية معطاة بالفعل ، ولكن لما كان الإثنان يقرران فحسب الوسائل للغاية المفروض أن الإنسان يريدها ، فالأمر الذي يفرض الوسائل على من يروم الغاية هو في الحالتين أمر تحليلي . وعلى ذلك فليس ثم ظل من صعوبة بصدد إمكانية أمر من هذا النمط .

وعلى العكس من هذا ، مسألة معرفة كيف يكون أمر الأخلاقية ممكنا هي دون شك المسألة الوحيدة التي تحتاج الى حل ، ما دام هذا الأمر ليس أمرا شرطيا في شيء ، ومن ثم فالضرورة الماثلة فيه مثولا موضوعيا ، لا يمكن أن تعتمد على أي افتراض ، كما هو الشأن في الأوامر الشرطية . فقط لا ينبغي لنا هنا ابدا أن نغفل أن الداعي الذي يدعونا الى أن نقرر أن ثمة في الأجمال أمرا من هذا النوع ، ليس هو أي مثل ، ولا تبعا لأي اعتبار تجريبي ، ولكن الذي علينا أن نخشاه هو أن جميع الاوامر التي تبدو مطلقة ، ليس ثمة ما يمنع من أن تغدو بطريقة ملتوية ، أوامر شرطية . فإذا قلنا مثلا : لا ينبغي لك أن تعد وعدا مضللا ، وافترضنا أن ضرورة هذا الإمتناع ليست بمثابة نصيحة بسيطة يلزم إتباعها لتجنب شر آخر ، بحيث ينبغي أن

تعني القول : لاينبغي لك أن تعد وعدا كاذبا ، خشية من أن تفقد الثقة فيك لو انكشف أمرك . بل لزم إعتبار فعل من هذا النوع في ذاته فعلا سيئا ، وترتب على ذلك أن يصبح الأمر الذي يعبر عن المنع أمرا مطلقا . ثمتئذ لن يكون في مستطاع الانسان مع ذلك أن يبرهن بيقين في أي مثل على أن الإرادة يحددها هنا القانون وحده دون ما دافع آخر ما عداه . ومع أن الامر يبدو على هذا النحو ، فمن الممكن دائما أن يكون للخشية من العار والخزي ، وربما أيضا إدراك غامض لأخطار أخرى ، من الممكن أن يكون لهذا تأثير خفي على الإدارة . وكيف يبرهن بالتجربة على عدم حقيقة علة ، بينما التجربة لا تزودنا بشيء وراء هذا ، وهو أن هذه العلة لا ندركها ؟ ولكن في هذه الحالة لا يكون الأمر الأخلاقي المزعوم الذي يبدو من حيث هو كذلك مطلقا وغير مشروط ، لا يكون في الحقيقة إلا قاعدة عملية ، تجذب إنتباهنا نحو مصلحتنا ، وتعلمنا فقط أن ندخل هذه المصلحة في اعتبارنا .

علينا إذن أن نفحص امكانية أمر مطلق فحصا أوليا بالمرة ، ما دام لايتيسر لنا هنا أن نجد هذا الأمر محققا في التجربة ، على نحو لا يكون علينا معه أن نفحص إمكانية إلا لنفسره لا لنضعه . وفي انتظار ذلك ، فما يجب علينا أن نلاحظه هذه اللحظة ، هو أن للأمر المطلق وحده قيمة القانون العملي ، بينما الأوامر الاخرى معا يمكن أيضا أن تسمى مبادىء ، ولكنها

لاتسمى قوانين الإرادة . والواقع أن ما هو ببساطة ضروري للقيام به من أجل الوصول الى غاية على هوانا يمكن اعتباره في ذاته عرضيا ، وفي وسعنا دائما أن نتحلل من الحكم بالتخلي عن الغاية ، وعلى عكس هذا الحكم غير المشروط لا يدع لهوى الإرادة ملكة اختيار العكس ، وبالتالي فهو وحده الذي يتضمن في ذاته هذه الضرورة التي نطالب بها للقانون .

وعلينا ، ثانيا ، بصدد هذا الأمر المطلق أو ذلك القانون للأخلاقية أن نلاحظ أن الصعوبة (هي تتمثل في وضع يدنا على إمكانية هذا الأمر) هي أيضا صعوبة عويصة . فهذا الأمر هو قضية عملية تأليفية أولية[6] . وما دام هناك صعوبات عديدة في المعرفة النظرية تواجه فهم امكانية قضايا من هذا النوع ، فمن الميسور أن نفترض أن الصعوبة ليست أقل في المعرفة العملية .

ولحل هذه المسألة ، سنشرع أولا في البحث عما إذا لم يكن ممكنا أن التصور البسيط لأمر مطلق يزوده أيضا بالصيغة ، وهي الصغية التي تشمل القضية التي يمكن لها وحدها أن تكون أمرا مطلقا ، ذلك لأن مسألة معرفة كيف أن حكما مطلقا كهذا يكون ممكنا ، بينما نحن نعرف معناه ، ما برحت تتطلب جهدا خاصا وصعبا سنحتفظ به للقسم الأخير من هذا الكتاب .

فحين أتصور أمرا شرطيا بوجه عام ، فإنني لا أعرف مقدما ما يحويه ، حتى يعطى لي الشرط ، لكن إذا كان ما أتصور هو أمر مطلق ، فإنني أعرف فورا ما يحويه . ذلك لأنه مادام الأمر

لا يحوي خارج القانون إلا ضرورة أن تكون القاعدة الذاتية[7] مطابقة لهذا القانون ، والقانون لا يحوي أي شرط يقيد به ، فلا يبقى إلا كلية القانون عامة ، التي ينبغي أن تأتي القاعدة مطابقة لها ، وهذه المطابقة هي وحدها التي يمثلها لنا الأمر كشيء ضروري خالص .

فليس هناك إذن إلا أمر مطلق ، وهو هذا الأمر التالي :

افعل فقط طبقا للقاعدة التي تجعل في إمكانك أن تريد لها في عين الوقت أن تغدو قانونا كليا .

ولئن كان من الممكن أن جميع أوامر الواجب تشتق من هذا الأمرو حده وكأنما تشتق من مبدئها ، وان كنا قد تركنا دون حل مسألة معرفة ما اذا كان ما ندعوه واجبا ليس على الجملة إلا تصورا خاويا ، ففي وسعنا مع ذلك على الأقل أن ندل على ما نقصده بهذا ، وما يبغي هذا التصور الإفصاح عنه .

وما دامت كلية القانون التي بمقتضاها تنتج معلولات تشكل ما ندعوه ببساطة طبيعة في أعم معنى (من حيث الشكل) أعني وجود الموضوعات من حيث أنه محدد طبقا لقوانين كلية، فالامر الكلي للواجب يمكن أيضا أن يعبر عنه بهذه الكلمات: إفعل كما لو كان يلزم للإرادة أن تقيم قاعدة فعلك في قانون كلي للطبيعة.

وسنشرع الآن في استعراض بعض الواجبات ، تبعا للتقسيم العادي للواجبات الى واجبات نحو أنفسنا ، وواجبات نحو الغير ، الى واجبات كاملة وواجبات ناقصة[8] :

1 - إنسان عقب سلسلة من الشرور إنتهت به الى اليأس ، يستشعر الإشمئزاز من الحياة ، وهو ما برح محتفظا بزمام عقله بحيث يسائل نفسه ما إذا كان في وضع حد لحياته خرق للواجب نحو نفسه . فإن ما يبحث عنه حينئذ ، هو ما إذا كانت قاعدة فعله يمكن أن تغدو قانونا كليا للطبيعة . ولكن إليك قاعدته : بدافع من حبي لذاتي ، أضع كمبدأ اختصار حياتي ، اذا كنت في مدى لأجلها أخشى آلاما أكثر عددا مما آمل من لذات . فالمسألة هي إذن لا تعدو أن تكون معرفة ما اذا كان هذا المبدأ لحب الذات يمكن أن يغدو قانونا كليا للطبيعة . ولكن سنرى بعد قليل أن طبيعة يغدو قانونها القضاء على الحياة ذاتها ، بذات الإحساس الذي وظيفته الخاصة هي أن يدفع الى أمام نحو الحياة ، ستقع في التناقض مع ذاتها ، ومن ثم لن تستمر كطبيعة . وهذه القاعدة لا يمكن إذن على أي نحو أن تشغل مكان قانون كلي للطبيعة ، وهي بالتالي تتعارض مع المبدأ الأسمى لكل واجب .

2 - وإنسان آخر يجد نفسه في حاجة ملحة الى اقتراض المال . وهو يعلم تمام العلم أنه لن يستطيع الوفاء بالدين ، ولكنه يرى جيدا أيضا أن أحدا لن يقرضه ما لم يرتبط ارتباطا قاطعا بأنه سيسدد ما اقترض في فترة محددة ، وهو يرغب في قطع هذا العهد على نفسه ، ولكن لديه أيضا وعيا بالتساؤل : أليس ممنوعا ، أليس مما يتعارض مع الواجب التخلص من الأمر بمثل

هذه الوسيلة ؟ ولنفرض أنه اتخذ مع ذلك موقفه ، فقاعدة فعله ستعني ما يلي : حين أعتقد أنني في حاجة الى مال ، أقترضه ، وأقطع على نفسي عهدا برده ، مع أنني أعلم أنني لن أفعل ذلك قط . ومن الممكن الى حد كبير أن مبدأ حب الذات هذا أو المنفعة الشخصية يتواءم مع رفاهيتي المنتظرة ، ولكن المسألة في اللحظة الراهنة هي أن أعلم ما إذا كان هذا المبدأ سليما . فأنا أحيل ما يقتضيه حب الذات الى قانون كلي ، وأضع السؤال التالي : ماذا يحدث إذا غدت قاعدتي قانونا كليا ؟ وأرى على الفور أنها لا يمكن أن تصلح قانونا كليا للطبيعة وتتوافق مع ذاتها ، ولكن يلزم ضرورة أن تتناقض . إذ التسليم كقانون كلي بأن كل إنسان يعتقد أنه بحاجة يمكنه أن يقطع على نفسه وعدا نظريا مع النية في عدم الوفاء به ، هذا التسليم هو بمثابة جعل الوعد مستحيلا على ما نستهدفه بهذه النية ، هذا الى أن شخصا ما لن يعتقد في هذا الوعد . وسيسخر جميع الناس من حالات مماثلة ، كما يسخرون من الأباطيل المختلفة .

3 – وشخص ثالث يجد في ذاته موهبة يمكن أن تجعل منه بفضل قدر من الثقافة ، إنسانا نافعا من جوانب عديدة . ولكنه يجد نفسه في ظروف مريحة ، ويفضل أن يطلق لنفسه عنان التمتع على أن يتوسع في استعداداته الطبيعية ويمضي بها نحو الكمال ، ومع ذلك فهو يتساءل أيضا ما اذا كانت قاعدته ، أعني أن يهمل مواهبه الطبيعية ، وهي التي تتفق في ذاتها مع نزعته

نحو التمتع ، تتفق أيضا مع ما ندعوه الواجب . وهو يرى جيدا أن ليس ثمة شك في أن طبيعة بمقتضى هذا القانون الكلي يمكن أن تبقى دائما ، بينما يدع الإنسان (مثل ساكن جزيرة في بحر الجنوب) موهبته يعلوها الصدأ ولا هم له إلا أن يدير حياته نحو الفراغ ، واللذة ، ونشر الجنس ، وبكلمة واحدة نحو التمتع ، ولكنه لا يستطيع البتة أن يريد لهذا أن يغدو قانونا كليا للطبيعة أو أن يكون هذا مغروسا فينا بغريزة طبيعية . ذلك لأنه من حيث كونه كائنا عاقلا ، فهو يريد بالضرورة أن تنمو فيه جميع الملكات لأنها نافعة له ، ولأنها أعطيت له لتحقيق جميع ضروب الغايات الممكنة . .

4 - وأخيرا شخص رابع ، كل شيء عنده يسير على ما يرام . يجد أناسا غيره (يستطيع أن يمد لهم يد العون) يرزحون تحت وطأة مصاعب ضخمة ، يستدل على النحو التالي : وما شأني ؟ ليكن كل امرىء سعيدا بما يرضى السماء أو سعيدا بعمله ، فإنني لا أسلبه أدنى جزء مما لديه ، بل أنني حتى لا أغبطه ، بيد أنني لا أستسيغ أن أساهم على أي نحو في سعادته أو أن أمد له يد العون في حاجته ! فإذا أصبحت هذه الطريقة في النظر قانونا كليا للطبيعة ، فإن الجنس البشري يمكن أن يبقى دون شك ، وفي أفضل الظروف بالتأكيد ، مما لو كان في طرف لسان كل منا كلمات التعاطف والسماحة ، بل وكانت لديه الحمية لممارسة هذه الفضائل حين يستدعي الحال ذلك ولكنه يخدع حين يستطيع ،

ويتجر في حق الآخرين ، أو ينتهكه في جوانب أخرى ولكن ، وان يكن من الممكن أن يبقى قانون كلي للطبيعة يتسق مع هذه القاعدة ، فمن المستحيل مع ذلك أن تكون هناك إرادة في أن يكون لمبدأ كهذا قيمة كقانون للطبيعة . ذلك لأن إرادة تتخذ هذا الموقف تتناقض مع ذاتها ، ففي الوسع أن تقع رغم ذلك كله حالات عديدة يحتاج فيها هذا الإنسان لحب الآخرين وتعاطفهم ، وحيث يجد نفسه محروما من كل أمل في الحصول على العون الذي يرومه من هذا القانون الصادر من إرادته الخاصة .

تلكم بعض من كثير من الواجبات الحقيقية ، أو على الأقل التي نعتبرها نحن كذلك ، والمستخلصة من المبدأ الأوحد الذي ذكرناه ، وهي تظهر واضحة أمام أعيننا . يجب أن يكون في وسعنا أن نريد لما هو قاعدة لفعلنا أن يغدو قانونا كليا . فذلك قانون Canon يتيح التقدير الأخلاقي لفعلنا عامة . فثمة أفعال طبيعتها على نحو يجعل قاعدتها لا يمكن حتى أن تتصور دون تناقض كقانون كلي للطبيعة ، وهي أبعد ما تكون عن أن يكون في وسع الإرادة أن تفرض وجوب أن تصبح كذلك . وثمة أفعال أخرى لا نجد فيها دون شك هذه الإستحالة الباطنية ، ولكنها مع ذلك تكون بحيث يعدو مستحيلا أن نريد لقاعدتها أن ترتفع الى مقام كلية قانون الطبيعة ، وذلك لأن إرادة كهذه تتناقض مع ذاتها . ونحن نرى في يسر أن قاعدة الحالات الأولى

متعارضة مع الواجب الدقيق أو الصارم بينما قاعدة الحالات الثانية ليست متعارضة إلا مع الواجب بالمعنى الواسع . ومن ثم فكل الواجبات ، فيما يختص بضرب الإلزام الذي تفرضه (لا موضوع الفعل الذي تحدده) تبدو من واقع هذه الأمثلة معتمدة اعتمادا بعيد المدى على نفس المبدأ الأوحد .

فإذا اتجه انتباهنا الآن الى أنفسنا في جميع الحالات التي نخرق فيها واجبا ، فإننا نجد أننا لا نريد بحق أن تغدو قاعدتنا قانونا كليا . ذلك لأن هذا مستحيل علينا . إن القاعدة المقابلة هي التي تظل بالأحرى قانونا كليا ، والأمر لا يعدو كوننا نسول لأنفسنا الحرية في أن نتخذ استثناءا لنا من هذه القاعدة (أو على الأقل في هذه المرة) من أجل ميلنا . وكنتيجة لذلك ، اذا تأملنا الكل من وجهة نظر واحدة ، أعني وجهة نظر العقل ، لوجدنا تناقضا في إرادتنا الخاصة ، بمعنى أننا نريد لمبدأ معين أن يغدو ضروريا ضرورة موضوعية كقانون كلي ، وأنه مع ذلك ليس له قيمة كلية من الناحية الذاتية ، وأنه يخضع للإستثناءات . ولكن لما كنا نتأمل في لحظة فعلنا من وجهة نظر إرادة متسقة الى أبعد مدى مع العقل ، ثم نتأمل بعد ذلك هذا الفعل ذاته أيضا من وجهة نظر إرادة خاضعة للميل ، فليس ثمة تناقض بالفعل هنا ، ولكن مقاومة من قبل الميل لأوامر العقل وهذا ما يجعل كلية المبدأ universalitas تتحول الى عمومية generalitas بسيطة ، ويجب للمبدأ العملي للعقل أن يلتقي في منتصف الطريق مع

القاعدة . ومع أن هذا التراضي لا يمكن تبريره في حكمنا الخالص حين يصدر هذا الحكم عن نزاهة ، فإنه يدل مع ذلك على أننا نقر بالفعل بصحة الأمر المطلق ، وأننا نسمح لأنفسنا (مع الإحترام الكامل له) ببعض استثناءات ليست بذات بال ، فيما يبدو لنا ، نقع تحت قسرها .

ومن هنا ، فقد نجحنا على الأقل في البرهنة على أن الواجب تصور يلزم أن يكون له معنى ، وأن يتضمن تشريعا حقيقيا لأفعالنا ، هذا التشريع لا يمكن أن يعبر عنه إلا في الأوامر المطلقة ، لا في الاوامر الشرطية بأي حال . وقد بسطنا في عين الوقت بإفاضة وبوضوح ، مضمون الأمر المطلق الذي يلزم أن يحتوي على مبدأ جميع الواجبات (إذا كان هناك واجبات بوجه عام) ولكننا لم نصل بعد الى أن نبرهن برهنة أولية على أن أمرا من هذا القبيل يوجد بالفعل ، وأن ثمة قانونا عمليا يحكم ذاته حكما مطلقا دون ما دافع وأن طاعة هذا القانون هي الواجب .

واذا أخذ الإنسان على عاتقه أن ينهض بهذا العمل على خير وجه ، فمن بالغ الأهمية أن يضع في اعتباره ما يلي : لا ينبغي ألبتة أن يضع الإنسان في ذهنه رغبة اشتقاق الحقيقة من مبدأ التكوين الخالص للطبيعة البشرية . ذلك لأن الواجب ينبغي أن يكون ضرورة عملية للفعل غير مشروطة بشرط ، وينبغي من ثم أن يكون صالحا لجميع الكائنات العاقلة (وهي وحدها التي يمكن أن يطبق عليها أمر تطبيقا مطلقا) وبهذا الإعتبار وحده

تكون كذلك قانونا لكل إرادة إنسانية . على العكس من ذلك ، كل ما هو مشتق من الإستعداد الطبيعي الخاص بالإنسانية ، وما هو مشتق من بعض المشاعر وبعض الميول ، بل وأيضا اذا كان ذلك ممكنا ، من إتجاه خاص بالعقل البشري ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون ساريا لإرادة كل كائن عاقل ، كل هذا يمكن أن يزودنا على خير وجه بقاعدة نستخدمها ، ولكنه لا يزودنا بقانون ، بمبدأ ذاتي يمكننا بمقتضاه أن نعمل بنزعة ، بميل ، لا بمبدأ موضوعي يمكن أن يكون لدينا طبقا له سياق للعمل ، بينما تغدو جميع نزعاتنا ، وميولنا واستعدادات طبيعتنا ، منافية له. ويبلغ هذا من الصدق حدا يبدو معه التسامي والكبرياء الكامنان في الأمر الذي يعبر عنه واجب ما ، مواجهين لعون أقل ، ومقاومة أكبر من جانب العلل الذاتية ، دون أن تضعف هذه الملابسة أدنى أضعاف القسر الذي يفرضه القانون ، أو تنتزع شيئا ما من صحته .

وهنا نرى الفلسفة تقع في ورطة : فيجب أن تتخذ موقفا حازما دون أن يكون لها لا في السماء ولا على الارض ، ما تتعلق به أو تستند إليه . ينبغي للفلسفة هنا أن تفصح عن نقائها بأن تكون حارسة لقوانينها الخاصة بها ، بدلا من أن تكون مبشرة بالقوانين التي توحي إليها بها حاسة فطرية أو – لا أدري – طبيعة ما تعتبر ذاتها حامية لها . فهذه القوانين الأخيرة هي في مجموعها خير بلا ريب من لا شيء ، ولكنها مع ذلك لا

يمكنها أبدا أن تزودنا بمبادىء كتلك التي يزودنا بها العقل ، والتي يجب أن يكون لها أصل أولى على التام ، وأن تستمد في عين الوقت من هذا سلطتها الآمرة ، غير منتظرة شيئا من ميل الإنسان ، ومنتظرة كل شيء من علو شأو القانون وما يلزم له من إحترام ، أو في الحالة المضادة لذلك ، تدين الإنسان باحتقاره لذاته وباستشعاره الهلع في داخل نفسه .

و إذن فكل عنصر تجريبي لا يكون فقط غير صالح لأن يكون ملحقا بمبدأ الأخلاقية ، ولكن أيضا وفي أعلى درجة ، يضر بنقاء الأخلاق . فالقيمة الخالصة في هذا الصدد للإرادة الخيرة خيرا مطلقا ، وهي قيمة أسمى من كل قيمة بما لا يقارن ، تتلخص بدقة فيما يلي : وهو أن مبدأ الفعل مستقل عن جميع المؤثرات التي تمارسها مبادىء عرضية ، وهي المبادىء الوحيدة التي يمكن أن تزودنا بها التجربة . وإزاء هذا الضعف أو حتى هذه الطريقة المنحطة في النظر ، التي تجعل المرء يبحث عن المبدأ الأخلاقي بين الدوافع والقوانين التجريبية ، لا يكاد الإنسان يلقي بالا للتحذيرات ، إذ يركن العقل مجهدا الى هذه الوسادة ، تراوده في حلمه أوهام عذاب (وهي تجعله مع هذا يعانق سحابة بدلا من أن يعانق جينون «ألهة الزواج») ويستبدل بالأخلاقية مسخا مؤلفا من التوافق المصطنع بين أعضاء من أصل مختلف ، وهو يشبه كل ما يود المرء أن يجده فيه ، اللهم إلا الفضيلة في نظر من تأملها مرة في صورتها[9] الحقيقية .

فالمسألة إذن هي على ما يلي : هل يعد قانونا ضروريا لجميع الكائنات العاقلة ، الحكم على أفعالهم دائما بمقتضى قواعد يمكنهم أن يرغبوا بأنفسهم أن تكون بمثابة قوانين كلية ؟ إذا كان هذا القانون على هذا النحو ، فإنه يجب أن يرتبط قبل كل شيء (ارتباطا أوليا تماما) بتصور إرادة كائن عاقل بوجه عام . ولكن ينبغي ، لإكتشاف هذه الرابطة ، أن نخطو خطوة الى أمام - وهذا ما قد ينفر منه المرء أشد نفور - أعني نحو الميتافيزيقا ، وإن يكن هذا في مجال من مجالاتها متميز من الفلسفة التأملية أعني في ميتافيزيقا الأخلاق . ففي فلسفة عملية حيث يقتضي الأمر لا وضع مبادىء لما يحدث بل قوانين لما ينبغي أن يحدث ، حتى وإن كان هذا لن يحدث أبدا ، أعني بذلك قوانين موضوعية عملية ، فليس علينا في هذا أن نبحث عن الأسباب التي تجعل شيئا يلذ أو يؤلم ، عن الخصائص التي تتميز بفضلها لذة الإحساس البسيط من الذوق ، وعن مسألة معرفة ما إذا كان الذوق يتميز من إشباع كلي للعقل ، وأن نتساءل عن السند الذي يستند إليه إحساس اللذة وإحساس الألم . وكيف تنشأ من هذا الإحساس ، الرغبات والميول ، وكيف تنشأ القواعد من الرغبات والميول بفضل تعاون العقل : ذلك أن كل هذا يشكل جزءا من نظرية تجريبية للنفس ، التي يلزم أن تشكل الجزء الثاني من نظرية للطبيعة ، إذا ما اعتبرنا هذه كفلسفة للطبيعة ، من حيث كونها مؤسسة على قوانين

تجريبية . ولكن الأمر هنا يختص بقانون عملي موضوعي ، يأتي تبعا لصلة الإرادة بذاتها ، من حيث أنها تتحدد فحسب بالعقل . في هذه الحالة ، كل ماله علاقة بكل ما هو تجريبي يلغي ذاته بذاته ، ذلك لأنه لو كان العقل بذاته يحدد السلوك (وهذا بالضبط ما نحن الآن بصدد البحث في إمكانيته) فيلزم أن يفعل ذلك بالضرورة بطريقة أولية .

وتتصور الإرادة كملكة تقرر بذاتها العمل بما يتسق مع تمثل بعض القوانين . ومثل هذه الملكة لا يمكن أن نجدها إلا في الكائنات العاقلة . ومن هنا فإن ما يكون للإرادة بمثابة مبدأ موضوعي لتتخذ قرارها بذاتها ، لهو الغاية ، فإذا كان العقل وحده هو الذي يضع هذه الغاية ، فإنها يجب أن تضع أيضا لجميع الكائنات العاقلة على حد سواء .

وعلى العكس ، أن ما يشمل ببساطة مبدأ إمكانية الفعل ، ونتيجته هي الغاية ، يسمى الوسيلة . فالمبدأ الذاتي للرغبة هو الدافع والمبدأ الموضوعي لفعل الإرادة هو الباعث ، ومن هنا الإختلاف بين الغايات الذاتية التي تتأسس على دوافع ، وبين الغايات الموضوعية التي ترجع الى بواعث تصلح لكل كائن عاقل . وتكون المبادىء العملية مبادىء صورية ، حين تتجرد من جميع الغايات الذاتية، وتكون على العكس ، مادية حين تفترض غايات من هذا الضرب ، حين تفترض بالتالي بعض الدوافع . فالغايات التي يتوخاها كائن عاقل برغبته ، كمعلولات

لفعله (الغايات المادية) ليست جميعها إلا غايات نسبية ، إذ أن علاقتها فحسب بالطبيعة الخاصة بملكة الرغبة عند الذات هي التي تهبها القيمة التي لها، وهذه القيمة لا يمكنها بدورها أن تزودنا بمباديء كلية لجميع الكائنات العاقلة، ولا بمبادىء ضرورية لكل إرادة فعل، وصالحة له، أعني قوانين عملية. وهذا هو السبب الذي من أجله لا تضع هذه الغايات النسبية كلها إلا أوامر شرطية.

ولكن لنفرض أن ثمة شيئا لوجوده في ذاته قيمة مطلقة ، شيئا ، يمكن من حيث كونه غاية في ذاته أن يكون مبدأ لقوانين محددة ، فحينئذ في هذا وحده يوجد مبدأ أمر ممكن أعني مبدأ قانون عملي .

فإذا قلت : الإنسان ، وبوجه عام كل كائن عاقل ، يوجد كغاية في ذاته ، ولا يوجد كمجرد وسيلة يمكن أن تستخدمها هذه الإرادة أو تلك على هواها ، ففي جميع هذه الأفعال ، كما في جميع الأفعال التي تختص به ذاته ، كما في تلك التي تختص بالكائنات العاقلة الأخرى ، يجب دائما أن يعتبر كغاية في عين الوقت . إن جميع موضوعات الميول ليس لها إلا قيمة مشروطة ، ذلك لأنه لوكانت الميول والحاجات المشتقة منها غير موجودة لكان موضوعها بدون قيمة . ولكن الميول ذاتها ، كمصادر للحاجة ، لها قدر قليل من قيمة مطلقة تخولها حق الرغبة فيها لذاتها ، وأفضل من ذلك أن كل كائن عاقل يلزم أن تكون أمنيته الكلية التحرر التام منها .

ومن هنا فقيمة جميع الموضوعات التي نحصلها بفعلنا هي دائما قيمة شرطية . فالموجودات التي يعتمد وجودها ، والحق يقال ، لا على إرادتنا ، بل على الطبيعة ، ليس لها مع ذلك ، ما دامت هي موجودات محرومة من العقل ، إلا قيمة نسبية ، قيمة الوسائل ، وهذا هو السبب الذي من أجله يدعوها المرء أشياء ، بينما الموجودات العاقلة تدعى أشخاصا ، ذلك لأن طبيعتها تدل عليها من قبل كغايات ، في ذاتها ، أعني كشيء لا يمكن إستخدامه ببساطة كوسيلة ، شيء يحد بالتالي من حرية الفعل ، تبدو لنا سلبية (وهي موضوع لاحترامنا) . تلكم ليست مجرد غايات ذاتية ، لوجودها من حيث هو معلول لفعلنا قيمة لنا ، بل هي غايات موضوعية ، أعني أشياء وجودها غاية في ذاته ، بل وغاية تكون بحيث لا يمكن أن نستبدل بها أية غاية أخرى . ويلزم أن تقوم الغايات الموضوعية بخدمتها كمجرد وسائل فقط . بدون هذا لن يكون في وسع المرء بالفعل ، أن يجد أبدا شيئا له قيمة مطلقة . ولكن لو كانت كل قيمة شرطية ، وبالتالي عرضية ، لكان من المستحيل تماما أن نجد للعقل مبدأ عمليا أسمى .

وعلى ذلك ، فإذا كان لا بد له من مبدأ عملي أسمى ، وبالنظر الى الإرادة الإنسانية أمر مطلق ، فإن هذا المبدأ يلزم أن يكون بحيث يكون بالضرورة ، عند تمثل ما هو غاية في ذاته ، غاية لكل إنسان ، فهو يشكل مبدأ موضوعيا للإرادة ،

ويمكن بالتالي أن يكون بمثابة قانون عملي كلي . وإليك أساس هذا المبدأ : توجد الطبيعة العاقلة كغاية في ذاتها . وعلى ذلك فالإنسان ، يتمثل بالضرورة ، وجوده الخالص ، وذلك ما يكون بهذا المعنى مبدأ ذاتيا للأفعال الإنسانية . ولكن كل كائن آخر عاقل يتمثل بالمثل وجوده ، كنتيجة لنفس المبدأ العقلي الذي يصلح أيضا لي(15).

فهو إذن وفي نفس الوقت مبدأ موضوعي يلزم أن يكون في المستطاع أن نستنبط منه جميع قوانين الإرادة ، كمبدأ عملي أسمى ويغدو الأمر العملي من ثم على النحو الآتي : إفعل على نحو تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك ، كغاية دائما وفي نفس الوقت ، لا كمجرد وسيلة ألبتة .

لنقف عند الأمثلة السالفة :

ففي المقام الاول ، وبمقتضى تصور الواجب الضروري قبل الذات ، يسائل الشخص الذي ينوي الإنتحار نفسه ما اذا كان من الممكن لفعله أن يتفق مع فكرة الإنسانية كغاية . فإذا كان يهلك نفسه بنفسه ليفلت من موقف مؤلم ، فهو يستخدم الشخص كوسيلة فقط قصد بها الإحتفاظ بموقف محتمل حتى نهاية الحياة . ولكن الإنسان ليس شيئا ، وليس بالتالي موضوعا يمكن أن نعامله كمجرد وسيلة ، بل يجب أن يعتبر دائما في جميع أفعاله كغاية في ذاتها ومن هنا فليس في وسعي أن أتصرف في الإنسان المتمثل في شخصي ، سواء بجدعه أو بالإضرار به أو بقتله .

(ينبغي لي أن أغفل ههنا تحديد هذا المبدأ تحديدا أدق ، كما ينبغي ذلك لتجنب كل إزدراء في حالة ما إذا كان الأمر مثلا يختص بتسليمي ببتر أطرافي لإنقاذي ، بالمخاطرة بحياتي للإحتفاظ بها ، فهذا التحديد ينتمي للأخلاق بالمعنى الصحيح) .

وفي المقام الثاني ، فيما يختص بالواجب الضروري ، أو بالإلزام الصارم قبل الآخرين ، كل من لديه النية لأن يعد الآخرين وعدا كاذبا سيدرك في الحال أنه يروم أن يستخدم الإنسان الآخر كوسيلة فحسب ، دون أن يحتوي هذا الأخير في نفس الوقت الغاية في ذاته . ذلك لأن الشخص الذي أروم بهذا الوعد أن أستخدمه لأغراضي لا يمكنه إطلاقا أن يشايع طريقتي هذه نحوه ، ويحوي هكذا بذاته الغاية من هذا الفعل . هذا الانتهاك لمبدأ الانسانية ، في الناس الآخرين ، يقع بوضوح أكبر تحت الانظار حين نسوق أمثلة الإعتداءات على حرية الآخرين أو ملكيتهم . إذ هنالك يظهر بجلاء أن من ينتهك حقوق الناس تنطوي نيته على أن يستخدم شخص الآخرين كوسيلة فحسب ، دون ما اعتبار أن الآخرين ، من حيث كونهم كائنات عاقلة ، يجب تقديرهم في نفس الوقت كغايات ، أي ككائنات يجب أن يكون في مستطاعها أن تمتلك في ذواتها غاية هذا الفعل ذاته(11) .

وفي المقام الثالث فيما يختص بالواجب العارض (الذي يبتغي الجزاء) قبل الذات ، ليس يكفي ألا يناقض الفعل الإنسانية في شخصنا ، كغاية في ذاته ، بل ينبغي أيضا أن يأتي الفعل متفقا

مع هذه الغاية . فثمة في الإنسانية إستعدادات نحو كمال أعظم ، تشكل جزءا من غاية الطبيعة بصدد الإنسانية في الذات التي هي نحن ، فإهمال هذه الإستعدادات ، قد يمكن أن يكون على الدقة متوافقا مع المحافظة على الإنسانية كغاية في ذاتها ، لا مع انجاز هذه الغاية .

وفي المقام الرابع بصدد الواجب الذي نؤديه نحو الغير مبتغين الجزاء نجد أن الغاية الطبيعية التي لدى جميع الناس ، هي سعادتهم الخالصة . والإنسانية يمكن ، على التأكيد ، أن تستمر ، حتى ولو لم يسهم أحد في سعادة الآخرين ، بامتناعه فحسب عن ايذائهم ايذاء مقصودا ، ولكن لن يكون هذا مع ذلك إلا اتفاقا سلبيا ، لا إيجابيا ، مع الإنسانية كغاية في ذاتها ، إن لم يتوخ كل واحد أيضا أن يشجع غايات الاخرين ، قدر مستطاعه . إذ ، إذا كان الموضوع غاية في ذاته ، فيلزم أن تكون هذه الغايات - كي يولد هذا التمثل عندي كل مفعوله - هي غاياتي أيضا بقدر الإمكان .

هذا المبدأ الذي بمقتضاه تعتبر الإنسانية وكل طبيعة عاقلة بوجه عام غايات في ذاتها (وهذا شرط أسمى يحد حرية الأفعال عند كل إنسان) ليس مستعارا من التجربة ، أولا بسبب كليته ، لأنه ينبسط على جميع الكائنات العاقلة بوجه عام ، فليس ثمة تجربة تكفي لتحديده ، وثانيا لأن الإنسانية متمثلة في هذا المبدأ ، لا كغاية للناس (غاية ذاتية) أعني موضوعا يجعل منه

المرء في الواقع غاية على هواه ، ولكن كغاية موضوعية يجب - أيا كانت الغايات التي نتغياها - أن تشكل من حيث كونها قانونا ، الشرط الأسمى المقيد لجميع الغايات الذاتية . وذلك لان مبدأ كل تشريع عملي يكمن موضوعيا في القاعدة في صورة الكلية ، التي تجعله قادرا (تبعا للمبدأ الأول) على أن يكون قانونا (بحيث يمكن للمرء أن يقول أنه قانون للطبيعة) بينما يكمن ذاتيا في الغاية ، أو في موضوع جميع الغايات ، هو كل كائن عاقل، كغاية في ذاته (تبعا للمبدأ الثاني) ، ومن هنا ينتج الان المبدأ الثالث العملي للإرادة ، كشرط أسمى لاتفاقه مع العقل. العملي الكلي ، أعني ، فكرة إرادة كل كائن عاقل متصورة كإرادة تضع تشريعا كليا .

وتبعا لهذا المبدا تنحى جانبا جميع القواعد التي تتفق مع التشريع الكلي الخاص بالإرادة . فالإرادة ليست إذن خاضعة ببساطة للقانون ، ولكنها ، خاضعة له على نحو يجب معه ان تعتبر أيضا كما لو كانت تضع هي نفسها القانون . وكما لو لم تكن قبل كل شيء خاضعة له (يمكن أن تعتبر بذاتها منتجة القانون) إلا لهذا السبب .

إن الأوامر ، طبقا لنوع الصيغ التي بسطناها انفا ، سواء منها ما يتطلب أن تأتي الأفعال متوافقة مع قوانين كلية كما لو كانت في سياق الطبيعة ، او ما يروم أن يكون للكائنات العاقلة الامتياز الكلي للغايات في ذاتها ، تستبعد دون شك بما لها من

سلطة سائدة كل تدخل لمصلحة أيا كانت في صورة دافع ، لأنها تمثل أوامر مطلقة ، ولكنها لا نسلم بكونها مطلقة إلا لأنه ينبغي التسليم بها كذلك ، إذا شئنا شرح تصور الواجب . ولكن إذا كان هنالك قضايا عملية تامر أمرا مطلقا ، فإن هذه حقيقة لا يمكن أن تثبت من البداية بل ليس ممكنا أيضا إثباتها ، في هذا القسم من بحثنا . وثمة مع ذلك شيء آخر لا يمكن إثباته بالمثل : ألا وهو أن التخلص من كل مصلحة في الفعل الإرادي الصادر عن الواجب ، معتبرا كطابع نوعي يميز الأمر المطلق من الأمر الشرطي ، قد أشير إليه في عين الوقت في نفس الأمر ، بواسطة تحديد ملازم له ، وهو ما يأتي الآن في هذه الصيغة الثالثة للمبدأ ، أعني في فكرة ارادة كل كائن عاقل متصورة كإرادة تضع تشريعا كليا .

ذلك ، لأننا لو تصورنا إرادة كهذه ، وثمة إمكانية أن تكون إرادة خاضعة للقوانين مرتبطة أيضا بهذه القوانين بمصلحة ما ، فمن المستحيل أن تعتمد إرادة هي في ذاتها صاحبة سيادة تشريعية ، بهذا المعنى ، على مصلحة أيا كانت ! ذلك لأن إرادة معتمدة على هذا النحو قد تحتاج هي نفسها أيضا لقانون آخر ، ياتي لكبح جماح مصلحة حب الذات فيها بشرط أن يكون أهلا لاعتباره قانونا كليا .

ومن هنا فالمبدأ الذي بمقتضاه تلوح كل إرادة إنسانية كإرادة تضع بجميع قواعدها تشريعا كليا[12] لو جلبت معها فقط

البرهان على سلامتها ، يلائم ملاءمة كاملة الأمر المطلق ، من حيث كونه بسبب فكرة التشريع الكلي على الدقة ، ليس مؤسسا على أية مصلحة ، ومن ثم فهو بين جميع الأوامر الممكنة ، في وسعه وحده أن يكون غير مشروط ، أو أفضل من هذا أيضا ، لو أدرنا وجه القضية ، لو كان ثمة أمر مطلق (أعني قانونا لإرادة كل كائن عاقل) فليس في وسعه إلا أن يأمر بالعمل دائما بفضل ما تمليه الإرادة ، التي من الممكن في عين الوقت أن تأخذ نفسها كموضوع من حيث كونها مشرعة كلية ، ذلك لأنه في هذه الحالة فقط يكون المبدأ العملي غير مشروط شأنه شأن الأمر الذي نطيعه ، فليس هنالك في الواقع على الإطلاق أية مصلحة يمكن أن يتأسس عليها .

والآن ليس أبلغ في الدهشة أن نلقي نظرة الى الوراء على جميع المحاولات التي كان في الوسع القيام بها لاكتشاف مبدأ الأخلاقية ، والتي كان لا بد لها جميعا أن تبوء بالفشل . فنحن قد رأينا الإنسان مربوطا بواجبه الى قوانين ، ولكننا لم يخطر ببالنا أنه ليس خاضعا إلا لتشريعه الخاص ، وأن هذا التشريع كلي ، وأنه ليس ملزما بالعمل إلا طبقا لإرادته الخاصة ، ولكن إرادته التي تضع بحكم غاية الطبيعة تشريعا كليا . وذلك ، لو لم نتصوره إلا خاضعا لقانون (أيا كان) فإن هذا القانون يتضمن بالضرورة في ذاته مصلحة في شكل ترغيب أو قسر . وذلك لأنه ليس مشتقا كقانون من إرادته ، وإرادته تكون مدفوعة طبقا

للقانون ، بشيء آخر للعمل على نحو معين . هذه النتيجة التي لا مفر منها من أي جانب هي التي جعلت كل جهد من أجل الحصول على مبدأ أسمى للواجب يضيع هباء . ذلك لأننا لم نكتشف البتة الواجب ، بل ضرورة العمل لمصلحة معينة . وسواء أكانت هذه المصلحة مصلحة شخصية أو مصلحة غريبة ، فإن الأمر تبعا لذلك يكتسي بالضرورة بطابع شرطي ولا يمكن على أي نحو أن يصلح للأمر الأخلاقي . إنني أدعو من ثم هذا المبدأ مبدأ الإكتفاء الذاتي للإدارة ، وهو يقابل جميع المبادىء الأخرى ، التي أضع بينها مبدأ تبعية الإرادة .

والتصور الذي بمقتضاه يتحتم إعتبار كل كائن عاقل لذاته واضعا بفضل تعاليم الإرادة تشريعا كليا لكي يسوق الحكم على ذاته وعلى أفعاله من وجهة النظر هذه ، هذا التصور يفضي الى تصور غاية في الخصب يرتبط به ، أقصد تصور مملكة الغايات .

وأقصد بمملكة الإرتباط المنظم لكائنات عاقلة مختلفة بقوانين مشتركة . وما دامت القوانين تحدد الغايات بفضل مالها من استعداد لأن تصلح للكل ، ولو أننا أسقطنا الإختلاف الشخصي بين الكائنات العاقلة وكذلك محتوى غاياتها الفردية ، لأمكننا أن نتصور كلا لجميع الغايات (باعتبار الكائنات العاقلة غايات في ذاتها ، واعتبار الغايات الخالصة التي يمكن لكل أن يفترضها على حد سواء) كلا يؤلف إتحادا منظما ، أعني مملكة للغايات ممكنة تبعا للمبادىء التي ألمعنا إليها آنفا .

ذلك لأن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذي بمقتضاه ينبغي لكل منها ألا يعامل نفسه ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل ، بل أن يعاملهم دائما وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها . ومن هنا يخرج إرتباط منظم للكائنات العاقلة بقوانين موضوعية مشتركة . أعني مملكة يمكن أن ندعوها - مادام هدف هذه القوانين هو على الدقة علاقة هذه الكائنات بعضها بالبعض كغايات ووسائل - مملكة الغايات (وهي ليست في الحقيقة إلا مثلا أعلى) .

ولكن الكائن العاقل ينتمي ، بصفته عضوا ، الى مملكة الغايات ، وما دام يزودها بقوانين كلية ، فليس يخضع هو نفسه أدنى خضوع لهذه القوانين . فهو ينتمي إليها بصفته رئيسا ، ذلك لأنه إذ يزودها بالقوانين ، فهو لا يخضع لأية إرادة غريبة عنه .

ينبغي للكائن العاقل أن يعتبر نفسه على الدوام كمشرع في مملكة للغايات ممكنة بفضل حرية الإرادة ، سواء أكان عضوا فيها أم رئيسا . ولكنه لا يمكن أن يطالب بمكان الرئيس بالقواعد الذاتية لإرادته ، فهو لا يمكنه أن يطالب بهذا المكان إلا اذا كان كائنا مستقلا تماما ، دون ما حاجات ، وبسلطة تلائم إرادته دون ما قيد يقيدها .

فالأخلاقية تتألف من ثم في علاقة كل فعل بالتشريع ، الذي يجعل وحده مملكة الغايات ممكنة . وهذا التشريع ينبغي أن يوجد في كل كائن عاقل ، وينبغي أن يكون في مستطاعه أن

يصدر عن إرادته ، وإليك المبدأ : لا تنجز فعلا إلا طبقا لقاعدة يمكن أن تتحول الى قانون كلي ، وهو أن يكون في وسع الإرادة أن تعتبر ذاتها ، مشكلة في عين الوقت بفضل قاعدتها ، تشريعا كليا .

والآن إذا لم تكن القواعد بطبيعتها موافقة بالضرورة لهذا المبدأ الموضوعي للكائنات العاقلة ، معتبرة منشئة لتشريع كلي ، فإن ضرورة العمل تبعا لهذا المبدأ تسمى قسرا عمليا ، أعني واجبا . وفي مملكة الغايات ، لا يتوجه الواجب الى الرئيس بل كل عضو من الأعضاء ، الى الجميع على الحقيقة بكيل واحد .

والضرورة العملية للفعل تبعا لهذا المبدأ ، أعني الواجب ، لا تستند في شيء الى المشاعر ، والى الإنفعالات والى الميول ، ولكنها تستند فقط الى العلاقة التي تجري بين الكائنات العاقلة . ففي هذه العلاقة يجب أن تعتبر إرادة الكائن العاقل دائما وفي عين الوقت كمشرعة ، ذلك لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك لما كان في وسع الكائن العاقل أن يتصور نفسه غاية في ذاته . وعلى هذا النحو يربط العقل بين كل قاعدة من قواعد الإرادة المتصورة كمشرعة كلية بكل قاعدة من قواعد الإرادات الأخرى ، وكذلك بكل فعل من أفعال المرء تجاه نفسه ، وذلك لا لأي باعث عملي آخر ، له فائدة تجني في المستقبل ، ولكن بفضل كبرياء كائن عاقل لا يطيع قانونا آخر غير القانون الذي يضعه هو نفسه في نفس الوقت .

وفي مملكة الغايات لكل شيء ثمن أو كبرياء وما لـه ثمن يمكن أيضا أن يستبدل به شيء آخر ، بصفته معـادلا لـه وعلى العكس ما هو أعلى من كل ثمن ، وبالتالي لا يسمح بـالمعـادل فهو مـا لـه كبرياء .

ان ما يرتبط بالميول والإحتياجات العامة للإنسان ، فإن لـه ثمنا تجاريا ، وأيضا ما يتصل بذوق دون أن تفترض حاجة ، أي ما يتصل بالإشبـاع الـذي يقتضينـا إيـاه عبث لا هـدف لـه من ملكاتنا العقلية ، لهـذا ثمن من الشعور ، ولكن مـا يشكل الشرط الذي يمكنه وحده أن يجعل شيئا ما غاية في ذاته ، هذا ليس لـه فقط قيمة نسبية ، أعني ثمنا ، ولكن قيمة باطنية أعني كبرياء .

ألا ان الأخلاقيـة هي الشرط الـذي يمكنـه وحـده أن يجعـل كائنا عاقلا غاية في ذاته ، إذ لا يمكنه إلا بهـا أن يكون عضوا في مملكة الغايات . إن الأخلاقية وكذلك الإنسانية ، من حيث هي قادرة على الأخلاقية ، هي إذن ما يكون لـه وحـده الكبريـاء . فالمهارة والإجتهاد في العمل لهما ثمن تجاري ، والـذهن ، وحيويـة الخيـال ، وروح المرح لهـا ثمن من الشعور ، وعلى العكس الوفـاء بـالوعود ، وحب الخير من حيث المبـدأ (لا حب الخير بـالغريزة) لها قيمة باطنية فلا الطبيعـة ولا الفن يشتملان على شيء يمكن أن يوضع مكان هذه الصفات ، إذا حـدث أن افتقرنـا إليهـا ، ذلـك لأن قيمتهـا تتـألف لا في الآثـار التي تنجم عنهـا ، ولا في قـواعـد الإرادة المتهيئة لأن تترجم على هذا النحو الى أفعال ، بينما المنفـذ

لم يكن مواتيا لها . هذه الأفعال لا تحتاج أيضا لكي يوصي بها الى ميل ذاتي أو ذوق ما يجعلنا ننظر إليها مباشرة نحوها ، فهي تمثل الإرادة التي أنجزتها على أنها موضوع احترام مباشر ، فليس سوى العقل يلزم هنا ليفرضها على الإرادة ، دون البحث للحصول عليها منه بالإشارة ، وهو فضلا عن ذلك أمر متناقض في الواجبات . هذا التقدير هو الذي يجعلنا نقر بقيمة مثل هذا الإستعداد في الذهن على أنه كبرياء وهو الذي يجعلها تسمو على كل ثمن ، فالمرء لا يستطيع على أي نحو أن يضعها في الميزان ، ولا أن يجعلها موضع مقارنة مع أي ثمن آخر أيا كان ، دون أن يضر على نحو ما بسلامتها وصحتها .

و إذن فما الذي يؤهل النية الطيبة أخلاقيا أو الفضيلة الى أن تثير مثل هذه الإدعاءات المسرفة ؟ ليس هذا إلا الملكة التي تزود بها هذه النية الكائن العاقل ، وهي ملكة الإسهام في إقامة القوانين الكلية وتجعله قادرا بهذا عينه على أن يكون عضوا في مملكة ممكنة للغايات : من أجل هذا قد اتجه من قبل بذات طبيعته كغاية في ذاته ، وبهذا غدا على الدقة مشرعا في مملكة الغايات ، وحرا بالنظر الى جميع قوانين الطبيعة ، غير مطيع إلا للقوانين التي يقيمها بذاته ، و التي تبعا لها يمكن أن تنتمي أحكامه الى تشريع كلي (يخضع له هو نفسه في ذات الوقت) . وليس لأي شيء قيمة بالفعل خارج القيمة التي يعينها له القانون . ولا غرو ، فالتشريع نفسه الذي يحدد كل قيمة يجب أن يكون له على

الدقة من اجل هذا كبرياء أعني قيمة غير مشروطة ، لا تقارن ، تترجمها كلمة الإحترام ، وهي الوحيدة التي تزود بالتعبير الملائم للتقدير الذي يجب ان يختصه به كائن عاقل . فالإكتفاء الذاتي هو من ثم مبدأ كبرياء الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة .

والطرائق الثلاث التي ألمعنا إليها والتي تمثل مبدأ الأخلاقية ليست في لبها إلا صيغا لقانون واحد بعينه ، و هي صيغ تشمل كل منها في ذاتها وبذاتها الصيغتين الآخريين . ومع ذلك فثمة فارق بينها وهو والحق أقرب الى أن يكون عمليا من الوجهة الذاتية لا من الوجهة الموضوعية ، والهدف منه أن يقرب (تبعا لمماثلة معينة) فكرة للعقل الى الحدس ومن ثم الى الشعور . فجميع المبادىء لها :

1 - صور تتمثل في الكلية . وتبعا لذلك تكون صيغة الأمر الأخلاقي على الوجه التالي : يجب أن تختار القواعد كما لو كان من الواجب أن يكون لها قيمة القوانين الكلية للطبيعة .

2 - مادة ، أعني غاية وإليك من ثم ما تنطق به الصيغة : لما كان الكائن العاقل غاية بطبيعته . ولما كان تبعا لذلك غاية في ذاته ، فيجب بالنسبة لكل مبدأ أن يكون شرطا يكبح جماح جميع الغايات التي لاتعدو أن تكون نسبية وعسفية .

3 - تحديد تام لجميع القواعد بواسطة هذه الصيغة ، أعني أن جميع القواعد التي تستقي من تشريعنا الخالص ، يجب أن تسهم في المملكة الممكنة للغايات إسهامها في الطبيعة[13] ويتحقق

التقدم هنا على نحو ما تبعا للمقولات بمضيه من وحدة صورة الإرادة (من كليتها) الى تعدد المادة (الموضوعات ، أعني الغايات) ومن ثم الى شمول أو تكامل النسق ولكن من الأفضل للمرء أن يسير دائما ، حين يكون بصدد إصدار حكم أخلاقي ، تبعا للمنهج الصارم ، وأن يتخذ كمبدأ الصيغة الكلية للأمر المطلق : إفعل تبعا للقاعدة التي يمكن في عين الوقت أن تبني ذاتها في قانون كلي .

ولكن اذا رغب المرء في عين الوقت أن يهيء للقانون دخول النفوس فمن المفيد جدا أن يأتي الفعل متمشيا مع التصورات الثلاثة المشار إليها ويقترب بهذا قدر المستطاع من الحدس .

يمكننا الآن أن ننتهي حيثما بدأنا ، أعني عند تصور إرادة خيرة خيرا غير مشروط . فالإرادة الخيرة خيرا مطلقا هي الإرادة التي لا يمكن أن تكون سيئة ، والتي تبعا للقاعدة ، عندما تتحول الى قانون كلي ، لا يمكنها البتة أن تناقض ذاتها . هذا المبدأ هو من ثم قانونها الأعلى : إفعل دائما تبعا لقاعدة يمكنك أن تروم في نفس الوقت أن تجعلها كلية على نمط قانون ، ذلكم هو الشرط الأوحد الذي في كنفه لا يمكن لإرادة أن تكون ألبتة متعارضة مع ذاتها ، ومثل هذا الأمر أمر مطلق . وما دام الطابع الذي يكون للإرادة في أن تكون لها قيمة قانون كلي لأفعال ممكنة ، يماثل الرابط "الكلية لوجود الأشياء تبعا لقوانين كلية ، وهو العنصر الصوري للطبيعة بوجه عام ، ففي الوسع أن يكون

التعبير عن الأمر المطلق على النحو التالي : إفعل تبعا للقواعد التي يمكن أن تؤخذ في ذاتها في عين الوقت كقوانين كلية للطبيعة. على هذا النحو من ثم تتشكل صيغة إرادة خيرة خيرا مطلقا .

إن الطبيعة العاقلة تتميز من الطبائع الأخرى بكونها تضع لذاتها غاية . هذه الغاية تغدو مادة كل إرادة خيرة . ولكن لما كان الامر في فكرة إرادة خيرة خيرا مطلقا دون شرط مقيد (الوصول الى هذه الغاية أو تلك) فيجب صرف النظر عن كل غاية للتحقق (وهي التي لا تستطيع أن تجعل الإرادة خيرة إلا نسبيا) وينبغي أن تتصور الغاية هنا ، لا كغاية للتحقق ، بل كغاية توجد بذاتها ، وتتصور بالتالي على نحو سلبي فقط ، أعني كغاية لا يجب للمرء أن يعمل ضدها ، ويجب من ثم ألا تقدر أبدا كمجرد واسطة ، ويجب أن تقدر في عين الوقت في كل فعل من أفعال الإرادة كغاية . هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئا آخر اللهم إلا ذات موضوع جميع الغايات الممكنة ما دام هذا الموضوع هو في عين الوقت موضوع إرادة خيرة خيرا مطلقا ممكنة . والواقع ، أن إرادة خيرة خيرا مطلقا لا يمكن دون تناقض أن توضع في مستوى أدنى من أي شيء آخر . والمبدأ القائل ، إفعل بصدد كل كائن عاقل (بصدد ذاتك والآخرين) على نحو يكون في قاعدتك في عين الوقت قيمة غاية في ذاتها ، هذا المبدأ ليس إلا واحدا في لبه مع المبدأ القائل : إفعل بمقتضى قاعدة تحتوي في ذاتها في عين الوقت الإستعداد الذي تصلح به

صلاحية كلية لكل كائن عاقل . ذلك لأن القول بأنني في كل استخدام للوسائل من أجل غاية يجب على أن أفرض على قاعدتي هذا الشرط المقيد ، وهو أن تصلح هذه القاعدة كقانون لكل كائن عاقل ، يعود على الدقة الى القول بأنه : كمبدأ أساسي لجميع قواعد الافعال يجب أن نضع نصب أعيننا أن موضوع الغايات ، أعني الكائن العاقل ذاته لا ينبغي ألبتة أن يعامل ببساطة كوسيلة ، بل كشرط مقيد أعلى في استخدام جميع الوسائل ، أعني أن يعامل دائما وفي عين الوقت كغاية .

وينجم عما تقدم دون منازع أن كل كائن عاقل كغاية في ذاته ، يلزم أن يكون في مستطاعه ، بصدد جميع القوانين ، أيا كانت ، التي يمكن أن يخضع لها ، أن يعتبر ذاته في عين الوقت ، كخالق لتشريع كلي . ذلك لأن هذا الإستعداد في هذه القواعد لتكوين تشريع كلي ، هو على الدقة الذي يميزه كغاية في ذاته ، وينجم بالمثل أن كبرياء الإنسان (إمتيازه) على جميع الكائنات البسيطة في الطبيعة ، التي تتضمن وجوب اعتباره لقواعده دائما من وجهة نظره هو ، والتي هي أيضا في عين الوقت وجهة نظر كل كائن عاقل يتصور كمشرع (هذا هو السبب في أننا ندعو أيضا مثل هذه الكائنات أشخاصا) . وعلى هذا النحو ، نجد أن عالما من الكائنات العاقلة (mundus Intelligibilis) معتبرا كمملكة للغايات ، يكون ممكنا ، وذلك بالتشريع الخاص بجميع الاشخاص كأعضاء . وطبقا لذلك ، فكل كائن عاقل يجب أن

يفعل ، كما لو كان دائما بقواعده عضوا مشرعا في المملكة الكلية للغايات . والمبدأ الصوري لهذه القواعد هو : إفعل كما لو كان يلزم لقاعدتك أن تصلح في عين الوقت قانونا كليا (لجميع الكائنات العاقلة) . ان مملكة للغايات ليست من ثم ممكنة إلا بمماثلتها لمملكة الطبيعة . إلا أن المملكة الأولى لا تتكون إلا تبعا لقواعد ذاتية ، أعني تبعا لقواعد يفرضها المرء على ذاته ، بينما المملكة الأخيرة لا تتكون إلا تبعا لقوانين علل فاعلية تخضع لقسر خارجي . ورغم هذا فإن المرء لا يعطي مجموع الطبيعة ، رغم كونه معتبرا كآلة ، من حيث علاقته بالكائنات العاقلة معتبرة كغايات ، الإسم الذي يستحقه تبعا لذلك أعني مملكة الطبيعة . إن مملكة من الغايات تتحقق تحققا فعالا بفضل قواعد يحدد الأمر المطلق فيها قاعدة لجميع الكائنات العاقلة ، إذا اتبعت هذه القواعد اتباعا مطلقا . ولكن مع أن الكائن العاقل لا يستطيع أن يعتمد على أنه لو تبع بمواظبة هذه القاعدة ، سيكون ذلك باعثا لكون جميع الآخرين مخلصين أيضا لها ، ولا لكي تتعاون معه مملكة الطبيعة وما لدى هذه الملكة من غايات ، كما تتعاون مع عضو خليق بأن يكون جزءا من مملكة غايات ممكنة بفضله أعني تشجع انتظاره للسعادة ، ومع ذلك فهذا القانون : إفعل تبعا لقواعد عضو يضع تشريعا كليا لمملكة غايات ممكنة فحسب ، هذا القانون يظل بكل قوته بقدر ما يأمر أمرا مطلقا . وفي هذا على الدقة يكون هذا التناقض : ان كبرياء

الإنسانية وحدها ، من حيث كونها طبيعة عاقلة ، مستقلة عن كل غاية أخرى نصل إليها بذلك ، أو عن كل نفع ، وأنه بمقتضى إحترام فكرة بسيطة ، لا أقل من أن تكون تحديدا صلبا للإرادة ، وأن من الحق أن هذا الإستقلال للقاعدة بالنسبة لجميع الدوافع من هذا الضرب هو الذي يجعل لها سموها ، ويجعل كل كائن عاقل خليقا بأن يكون عضوا مشرعا في مملكة الغايات ، إذ بدون ذلك لا ينبغي للمرء أن يتصور إلا خاضعا للقانون الطبيعي لرغباته . ومع كون مملكة الطبيعة ومملكة الغايات يمكن تصورهما كمتحدين معا تحت إمرة رئيس واحد ، ومع أن المملكة الثانية لن تقتصر على كونها فكرة بسيطة ، بل قد تكتسب واقعا حقيقيا سيكون لهذه الفكرة على التأكيد منفعة تأتيها من إضافة دافع قوي ، وليس على أي حال من زيادة قيمتها الباطنية . ذلك ، لأنه رغم ذلك ، لا أقل دائما من وجوب مثول هذا المشرع الأوحد واللامتناهي في ذاته كحاكم على قيمة الكائنات العاقلة بمقتضى سلوكها المنزه فقط ، ذلك السلوك الذي تحدد مواصفاته لها بفضل هذه الفكرة دون غيرها . وجوهر الأشياء لا يتغير تبعا لعلاقاتها الخارجية ، وهذا بصرف النظر عن هذه الأخيرة ، يكفي ليكون القيمة المطلقة للإنسان ، وكذلك المقياس الذي يحكم عليه به من جانب أي كائن ، حتى لو كان الكائن الأسمى . فالأخلاقية هي من ثم الرابطة بين الأفعال وبين اكتفاء الإرادة بذاتها ، أعني التشريع الكلي الممكن طبقا لقواعد

هذه الإرادة . إن الفعل الذي يمكن أن يتوافق مع اكتفاء الإرادة بذاتها فعل مباح ، والفعل الذي لا يمكنه ذلك فعل ممنوع . إن الإرادة التي تتوافق قواعدها بالضرورة مع قوانين الاكتفاء الذاتي هي إرادة سليمة ، إرادة خيرة خيرا مطلقا . واعتماد إرادة ليست خيرة خيرا مطلقا بالنظر الى مبدأ الإكتفاء الذاتي (القسر الأخلاقي) هو الإلزام . ولا يمكن للإلزام إذن أن ينتمي الى كائن مقدس ، فالضرورة الموضوعية لفعل بفضل الإلزام تسمى الواجب .

وبالقليل الذي قلته ، لن يجد المرء مشقة في أن يشرح لنفسه كيف يحدث أننا مع كوننا في كنف تصور الواجب نتخيل أنفسنا خاضعين للقانون فإننا نتمثل لأنفسنا مع ذلك سموا معينا وكبرياء معينة تلتصق بالشخص الذي يفي بجميع واجباته . ذلك لأنه لا يكون له في ذاته سمو من حيث كونه خاضعا للقانون الأخلاقي ، ولكن من حيث كونه بالنظر الى ذات هذا القانون ، هو في عين الوقت مشرع وأنه ليس لاحقا لهذا القانون إلا بهذه الصفة . ولقد ألمعنا أيضا آنفا . كيف أنه لا الخوف ، ولا الميل ، بل إحترام القانون وحده هو الدافع القادر على أن يعطي الفعل قيمة أخلاقية . إن إرادتنا الخالصة ، مع افتراض كونها لا تعمل إلا بشرط تشريع كلي يغدو ممكنا بفضل قواعدها ، هذه الإرادة المثالية التي يمكن أن تكون إرادتنا ، هي الموضوع الخالص للإحترام ، وتتالف كبرياء الإنسانية على الدقة

من هذه الملكة التي لديها لوضع قوانين كلية بشرط أن تخضع هي ذاتها في عين الوقت بخاصة لهذا التشريع .

إكتفاء الإرادة كمبدأ أعلى للأخلاقية

ان إكتفاء الإرادة هو هذه الخاصية التي للإرادة ، وهي أن تكون لذاتها قانونها (مستقلة عن كل خاصية للموضوعات التي تريدها) . فمبدأ الإكتفاء الذاتي هو إذن : أن نختار دائما على نحو معه قواعد إختيارنا متضمنة في عين الوقت كقوانين كلية في فعل الإرادة ذاته . أما أن تكون هذه القاعدة العملية أمرا ، أعني أن إرادة كل كائن عاقل ترتبط بالضرورة بهذا الأمر ارتباطها بشرط ، فإن هذا لا يمكن البرهنة عليه بالتحليل البسيط للتصورات المتضمنة في الإرادة ، ذلك لأن هذه قضية تأليفية ، فينبغي أن نتخطى معرفة الموضوعات ، وأن ندخل في نقد للذات ، أعني للعقل العملي الخالص . والواقع أن هذه القضية التأليفية ، التي تامر أمرا قاطعا يجب أن يكون في المستطاع أن تعرف معرفة أولية تماما ، وليس هذا موضوع دراستنا في هذا القسم . ولكن أما أن مبدأ الإكتفاء الذاتي موضع دراستنا هنا ، هو المبدأ الأوحد للأخلاق ، فإن هذا يفسر تفسيرا طيبا بتحليل بسيط لتصورات الأخلاقية . إذ يتبين من هذا أن مبدأ الأخلاقية يلزم أن يكون أمرا مطلقا ، وأن هذا الأمر المطلق لا يأمر بأكثر او بأقل من هذا الإكتفاء الذاتي عينه .

تبعية الإرادة كمنبع لجميع مبادىء الأخلاقية غير المشروعة

حين تبحث الإرادة عن القانون الذي يلزم أن يحددها خارج استعداد قواعدها لإقامة تشريع كلي يأتي منها ، وحين تمضي بالتالي الى أعلى من ذاتها ، باحثة عن هذا القانون في صفة موضوع من موضوعاتها فإنه ينجم عن هذا تبعية الإرادة . فحينئذ لا تكون الإرادة هي التي تضع لذاتها القانون ، بل الموضوع هو الذي يضعه لها من حيث علاقته بها . هذه العلاقة سواء اعتمدت على الميل أو على تمثلات العقل ، لايمكن أن تجعل ممكنا إلا أوامر شرطية : يجب أن أفعل هذا الشيء لأنني أرغب في هذا الشيء الاخر . وعلى العكس ، فإن الأمر الأخلاقي ، كنتيجة لكونه مطلقا يقول : يجب أن أفعل على هذا النحو أو ذاك ، بينما لا أرغب في شيء آخر . مثلا تبعا للأمر الأول نقول : لا يجب أن أكذب حتى ولو كانت الكذبة لا تجر على أدنى عار . فهذا الأمر الأخير يجب إذن أن يصرف النظر عن كل موضوع ، على نحو لا يكون للموضوع على الإطلاق أي نفوذ على الإرادة : والواقع يجب ألا يقنع العقل العملي (الإرادة) بتدبير أمر منفعة غريبة عنه بل أن يبدي فقط سلطته الخالصة الآمرة ، كتشريع أعلى ، وعلى هذا النحو نقدم مثلا ، أنني يجب أن أسعى الى تأكيد سعادة الآخرين ، كما لو كنت من جانب ما منتفعا في قيام هذه السعادة مثلا (سواء بميل مباشر أو بطريقة مباشرة

بسبب إشباع ما أوجده العقل) ولكن فقط لأن القاعدة التي تستبعد هذا العمل لا يمكن أن تتضمن في فعل إرادي واحد بعينه كقانون كلي .

تصنيف جميع مبادىء الأخلاقية التي يمكن أن تنجم عن التصور الأساسي للتبعية كما حددناه

لقد حاول العقل الإنساني هنا كما في كل مكان في استخدامه الخالص بقدر ما افتقر الى النقد ، كل الطرق الباطلة الممكنة قبل أن ينجح في العثور على الطريق الوحيد الصحيح .

ان جميع المبادىء التي يستطيع المرء أن يسلم بها من وجهة النظر هذه هي إما تجريبية أو عقلية . والمبادىء الأولى المستمدة من مبدأ السعادة ، مؤسسة على الشعور ، المادي أو الأخلاقي ، والمبادىء الثانية المستمدة من مبدأ الكمال ، مؤسسة ، إما على التصور العقلي للكمال ، معتبرا كمعلول ممكن ، أو على تصور كمال يوجد بذاته (إرادة الله) معتبرا كعلة محددة لإرادتنا .

والمبادىء التجريبية لا تصلح دائما أساسا للقوانين الأخلاقية . ذلك لأن الكلية التي يجب أن تصلح بها لجميع الكائنات العاقلة دون تميز ، والضرورة العملية اللامشروطة التي تفرض عليها بناء على ذلك ، تختفي اذا كان المبدأ فيها مستمدا من التكوين الخاص للطبيعة الإنسانية أو من الملابسات العارضة التي يوضع فيها . ومع ذلك فمبدأ السعادة الشخصية هو أشد

المبادىء استحقاقا للإستهجان ، ليس فحسب لأنه باطل ، وأن التجربة تناقض افتراض أن الهناء يتوقف دائما على حسن العمل ، وليس فحسب لأنه لا يسهم بأقل درجة في تأسيس الأخلاقية ، ذلك لأن جعل إنسان سعيدا شيء آخر غير جعله خيرا ، وجعله بصيرا حصيفا بالنسبة لمصلحته شيء آخر غير جعله فاضلا ، ولكن لأنه يفترض وراء الأخلاقية دوافع هي أحرى أن تنسفها وتدمر عظمتها ، وهي تشمل في الواقع في طائفة واحدة البواعث التي تدفع الى الفضيلة والبواعث التي تدفع الى الرذيلة ، وهي تعلمنا فقط كيف نحسب حسابا صحيحا ، ولكنها تمحو محوا تاما الخلاف النوعي بين الإثنين . أما عن الشعور الأخلاقي ، هذا الحس الخاص المزعوم[14] ، (ومن بالغ السطحية أن نلوذ به ، علما بأن أولئك الذين يعجزون عن التفكير هم الذين يظنون أنهم بإزاء الشعور ، حتى فيما يتصل فقط بقوانين كلية . ومع أن المشاعر التي تتميز بالطبيعة بعضها من البعض الآخر بعدد لا يتناهى من الدرجات ، لا تزودنا ألبتة بمقياس عادل للخير وللشر ، دون أن نضع في الإعتبار أن هذا الذي يحكم بشعوره لا يستطيع بتاتا أن يحكم حكما صحيحا بالنسبة للآخرين) ، فهو أقرب مع ذلك من الأخلاقية ومن الكبرياء الخاصة به ، ذلك لأنه يجعل للفضيلة الشرف بأن ينسب إليها فورا الإشباع الذي تعطيه والإحترام الذي نكنه لها ، وهو لا يقول لها في وجهها أنه ليس جمالها ، ولكن منفعتها فقط التي تجعلنا نتعلق بها .

وبين المبادىء العقلية للأخلاقية يصلح التصور الأنتولوجي للكمال (بقدر ما هو خال ، وغير محدد ، ومن ثم لا يصلح للإستخدام للكشف في الحقل الواسع الممكن ، عن أقصى ما يلائمنا ، ومع أنه لكي يميز تمييزا نوعيا من كل واقع اخر الذي يعنينا ، لا بد وأن ينجر الى الدور في دائرة ، بحيث لا يمكنه أن يتجنب أن يفترض ضمنا الأخلاقية التي يجب أن يفسرها) ، مع ذلك ، على نحو أفضل من التصور اللاهوتي الذي يستنبط الأخلاقية من إرادة إلهية كاملة كمالا مطلقا ، لا لأننا ليس لدينا فقط رغم كل شيء الحدس بكمال الله ، وكوننا لا نستطيع أن نستمد هذا الحس إلا من تصوراتنا ، والتصور الرئيسي بينها هو تصور الأخلاقية ، ولكن لأننا لو لم نتقدم على هذا النحو (لكي لا نتعرض للدور الذي سيتم بالفعل في التفسير) ، فإن التصور الوحيد الذي يبقى لنا من الإرادة الإلهية ، المستمد من صفات حب المجد والسيطرة ، والمرتبط بتمثلات السطوة والغضب المريعة ، يرسي بالضرورة أسس نظام أخلاق ، هو بالضبط ضد الأخلاقية .

واذا كان على أن أختار بين تصور حس أخلاقي وبين تصور الكمال بوجه عام (والاثنان على الاقل لا يسيئان الى الأخلاقية وان كانا عاجزين تماما عن تدعيمها كأسس) ، فإنني أقف في صف الثاني ، ذلك أنه على الاقل يرفع مهمة الحكم في المسألة من الإحساس ليعهد بها الى محكمة العقل ، بزعم أنه لا يحكم بشيء

هنا ، فإنه يحتفظ مع ذلك بالفكرة غير المحددة (لإرادة خيرة في ذاتها) دون أن يفسدها من أجل تحديد أدق .

وفيما بقي ، أعتقد أن في وسعي أن أستغني عن دحض مفصل لجميع هذه المذاهب . هذا الدحض غاية في اليسر ، وربما أدركه إدراكا طيبا أولئك الذين تتطلب وظيفتهم أن يعلنوا إنتماءهم لواحدة من هذه النظريات (ذلك لأن المستمعين لا يعانون عن طيب خاطر تعليق الحكم) بحيث يكون من ضياع الوقت فقط الإلحاح على ذلك . ولكن ما يعنينا هنا أكثر ، هو أن نعرف أن هذه المبادىء لا تزودنا ألبتة بأساس أول للأخلاقية غير تبعية الإرادة ، وأنه على الدقة من أجل هذا يلزم لهذه المبادىء أن تخطىء هدفها .

وفي جميع المرات التي يعن للمرء فيها أن يتخذ كدعامة موضوعا للإرادة حتى يتعين للإرادة القاعدة التي تحددها ، فالقاعدة ليست إلا التبعية . والأمر مشروط في الحدود التالية : لو أو لأن المرء يرغب في هذا الموضوع فيجب عليه أن يفعل بهذه الطريقة أو بتلك ، وبالتالي لا يستطيع هذا الأمر ألبتة أن يكون امرا أخلاقيا ، أعني أمرا مطلقا . أما أن الموضوع يحدد الإرادة بواسطة الميل ، كما هو الشأن في مبدأ السعادة الشخصية ، أو بواسطة العقل مطبقا على موضوعات ممكنة لرغبتنا بوجه عام ، كما هو الشأن في مبدأ الكمال فإن الإرادة لا تتحدد أبدا فورا بذاتها ، بتمثل الفعل ، ولكن فقط بالدافع الناجم عن النفوذ

الذي تمارسه عليه النتيجة المنتظرة للفعل : يجب أن أفعل هذا الشيء لأنني أرغب في شيء آخر .

وهنا ينبغي أيضا ، في الموضوع الذي أنا بصدده ، افتراض قانون أخر ، تبعا له أرغب بالضرورة هذا الشيء الآخر ، وقانونه بدوره في حاجة الى أمر يفرض على هذه القاعدة إتجاها محددا . ذلك لأنه ، كما أن الإغراء الذي لا بد أن يطبعه تمثل موضوع قابل للتحقق بقوانا ، على إرادة الكائن تبعا لملكات طبيعية ، يشكل جزءا من طبيعة الكائن سواء من الحساسية (الميل أو الذوق) أو الفهم والعقل ، التي بمقتضى التكوين الخاص لطبيعتها يلازمها إشباع . فإن الطبيعة هي إذن التي تعطي القانون ، وليس فقط هذا القانون من حيث هو كذلك ، يجب أن يعرف ويبرهن عليه بالتجربة وحدها هو قانون عارض في ذاته ولا يصلح كذلك لإقامة قاعدة عملية باتة وهو ما يجب أن تكون عليه القاعدة الأخلاقية ، ولكنه ليس أبدا إلا تبعية الإرادة ، فالإرادة لا تعطي ذاتها قانونها . وإنما هو إغراء غريب عنها هو الذي يعطيها القانون ، لصالح تكوين خاص وكائن مستعد لاستقباله .

إن الإرادة الخيرة خيرا مطلقا ، حيث المبدأ يجب أن يكون أمرا مطلقا ، تغدو إذن غير متحددة بالنظر الى جميع الأشياء ، فهي لا تشمل إلا صورة فعل الإرادة بوجه عام ، وذلك كاكتفاء ذاتي . أعني أن استعداد القاعدة لكل إرادة خيره لكي تقوم بمثابة

قانون كلي . هو أيضا القانون الأوحد الذي تفرضه على ذاتها إرادة كل كائن عاقل ، دون أن يدخل من الباطن كمبدأ ، دافعا أو مصلحة أيا كانت .

وكيف تكون مثل هذه القضية العملية التأليفية الأولية ممكنة ، ولم تكون ضرورية ! هنا مشكلة لا يمكن أن نجد حلها في حدود ميتافيزيقا الأخلاق . فنحن لم نؤكد هنا حقيقة هذه القضية ، بل ولم نزعم أننا وصلنا بصددها الى دليل بين أيدينا . لقد بينا فقط ، بنمو وتطور تصور الأخلاقية المتقبل تقبلا كليا ، أن ثمة اكتفاء ذاتيا للإرادة يرتبط لا مفر بهذا التصور ، أو بالأحرى هو أساس هذا التصور . ومن ثم فإن من يأخذ الأخلاقية كشيء من الواقع ، لا كفكرة واهمة دون حقيقة يجب أيضا أن يقبل المبدأ الذي عيناه له . وهذاالقسم من كتابنا كان إذن قسما تحليليا كالقسم الأول . أما عن البرهنة الآن على أن الأخلاقية ليست وهما ، وهو زعم له نتيجة مؤكدة ، لو كان الأمر المطلق أمرا صحيحا ، ومعه اكتفاء الإرادة ، ولو كان ضروريا ضرورة مطلقة كمبدأ أولى ، لاقتضي هذا إمكانية استخدام تأليفي للعقل الخالص العملي ، ولكننا لا نستطيع أن نحاول ذلك دون أن نقوم بادىء ذي بدء بنقد لهذه الملكة عينها ، ملكة العقل وفي القسم الأخير سنتتبع السمات الرئيسية ، لهذا النقد ، وهذا ما يكفي هدفنا .

(1) (يمكن للمرء اذا شاء ، بمثل ما يميز الرياضة الخالصة من الرياضة التطبيقية أو المنطق الخالص من المنطق التطبيقي) أن يميز أيضا الفلسفة الخالصة للأخلاق (الميتافيزيقا) من فلسفة الأخلاق التطبيقية (أعني مطبقة على الطبيعة الإنسانية) . وبفضل هذا التخصيص يكون الإنسان على بينة في الحال من أن المبادىء الأخلاقية لا يجب أن تؤسس على خصال الطبيعة الإنسانية ، بل يجب أن توجد بذاته **أوليا** ، ومن مثل هذه المبادىء يلزم أن يكون في المستطاع اشتقاق قواعد عملية ، تصلح طبيعة عاقلة ، وبالتالي أيضا تصلح للطبيعة الإنسانية) .

(2) (لدى خطاب من المرحوم السيد سولزر ، يسألني فيه ما عسى أن تكونه العلة التي تجعل نظريات الفضيلة ، مع بالغ اقناعها للعقل ، ضئيلة الفعالية . وقد أجلت إجابتي لكي أكون مستعدا للإجابة إجابة كاملة . ولكن ليس هناك علة أخرى لإعطائها غير هذه ، أعني أن أولئك أنفسهم الذين يعلمون هذه النظريات لم يردوا تصوراتهم الى حالة النقاء ، وإذ أرادوا أن يؤدوا الأمر خير أداء بتتبع البواعث التي تدفع الى الخير الأخلاقي في جميع الإتجاهات ، لكي يصلوا الى الدواء الفعال تماما ، فقد أفسدوا هذا الخير . ذلك لأن أعم ملاحظة تبين أن المرء اذا قدم فعلا للأمانة منفصلا عن كل نظرة للمصلحة أيا كانت ، في هذا العالم أو الآخر ، تنجزه نفس ثابتة الجنان وسط أكبر ميول تولدها الحاجة أو إغراء بعض المنافع ، فإنه يترك بعيدا وراءه ويكسف كل فعل مماثل قد يتأثر في أقل درجة فقط بدافع غريب بحيث يستنهض النفس ، ويثير الرغبة في فعل مماثل . وحتى الأطفال في سن متوسطة يستشعرون هذا الإنطباع ولا ينبغي للمرء أبدا أن يعرض عليهم الواجبات بطريقة أخرى .

(3) نسمي ميلا اعتماد ملكة الرغبة على الاحساسات . ومن ثم فالميل يشهد دائما بحاجة ، أما فيما يختص باعتماد ارادة يمكن تحديدها بطريقة عارضة بالنظر الى مبادىء العقل ، فهذا ما نسميه **مصلحة** . فهذه المصلحة لا توجد اذن الا في ارادة معتمدة لا تكون بذاتها متفقة دائما مع العقل ، وفي الارادة الالهية لا يمكن للمرء ان يتصور مصلحة . ولكن يمكن للارادة الانسانية ان **تجد مصلحة** أيضا في شيء دون ان تعمل من أجل هذا **بدافع المصلحة** . التعبير الأول يدل على **المصلحة العملية** التي يجدها المرء في موضوع الفعل ، التعبير الثاني على المصلحة **المرضية** التي يجدها المرء في موضوع الفعل . فالاولى تكشف فقط عن اعتماد الارادة بالنظر الى مبادىء العقل في

ذاته ، والثانية عن اعتياد الارادة بالنظر الى مبادىء العقل وهو في خدمة الميل ، ذلك لان العقل لن يزودنا ثمتئذ الا بالقاعدة العملية للوسائل التي يمكن للمرء أن يشبع بها حاجة الميل . وفي الحالة الاولى الفعل هو الذي يهمني وفي الثانية ، موضوع الفعل (من حيث هو مستحب لي) : وقد رأينا في القسم الأول أنه يلزم للمرء في فعل ينجزه الواجب أن يعتبر لا المصلحة المرتبطة بالموضوع ، ولكن فقط المصلحة المرتبطة بالفعل ذاته لا بمبدئه العقلي (القانون)) .

(4) (تؤخذ كلمة «تبصر» بمعنيين : المعنى الأول معرفة أمور الحياة الدنيا ، والمعنى الثاني التبصر الخاص . الأول هو مهارة إنسان في نشاطه إزاء اشباهه بطريقة تمكنه من استخدامهم لغاياته . والمعنى الثاني هو الحصافة التي تجعل الإنسان قادرا على أن يجعل جميع غاياته تتلاقى نحو منفعته هو ، ونحو منفعة باقية . وهذا المعنى الأخير هو على الحقيقة المعنى الذي تعود إليه قيمة المعنى الأول . وأما الذي يكون متبصرا بالطريقة الأولى دون الثانية ، ففي الوسع أن تقول عنه بصحة أكبر أنه بارع وماكر ولكنه على الجملة ليس متبصرا) .

(5) (يبدو لي أن المعنى الصحيح لكلمة (براجمي) يمكن تحديده بغاية الدقة على النحو التالي : فالواقع أننا نسمي (براجميا) الجزاءات التي لا تستقي من حق الدول كقوانين ضرورية ، ولكن كتحوط يتخذ من أجل الرفاهية العامة . فتاريخ مؤلف تأليفا براجميا ، حين يكون متبصرا ، أعني حين يعلم جيل اليوم كيف يعني بمصالحه بطريقة أفضل ، أو على الأقل يتساوى فيه مع جيل الأمس) .

(6) (أنا أربط الفعل بالإرادة ، دون أن أفترضه شرطا مستقى من ميل ما ، فأنا أربطه ربطا أوليا ، وبالتالي ربطا ضروريا (وإن لم يكن هذا إلا بصفة موضوعية .

(7) (القاعدة الذاتية maxime هي المبدأ الذاتي للفعل ، ويجب أن تميز من المبدأ الموضوعي ، أعني من القانون العملي . فالقاعدة الذاتية تشمل القاعدة العملية التي يحددها العقل تبعا لظروف الكائن (في كثير من الحالات تبعا لجهله ، أو أيضا تبعا لميوله) وهي على ذلك المبدأ الذي تبعا له يفعل الكائن ، بينما القانون هو المبدأ الموضوعي ، الذي يصلح لكل كائن عاقل ، المبدأ الذي يلزم له أن يفعل بمقتضاه ، أعني أمرا) .

(8) (يجب أن يلاحظ هنا أنني أتحفظ تحفظا تاما في استخدام تقسيم الواجبات في

«ميتافيزيقا للأخلاق» ستظهر فيا بعد ، وهذا التقسيم لا يوجد هنا بـالتـالي إلا كتقسيم ميسر «لكي أصنف أمثلتي» وفيا بقي أقصد هنا بالواجب الكامل الواجب الذي لا يسمح بأي استثناء في صالح الميل ، ومن ثم فإنني لا أقر فقط **بواجبات كاملة خارجية** ولكن أيضا **بواجبات كاملة داخلية** ، وهو ما يتناقض مع استخدام الكلمة المجاز في المدارس ، ولكن ليس في نيتي أن أبرر هنـا هـذا التصور ، إذ ، أن هـذا ، سواء وافقني الناس أم خالفوني ، لا يهم إلا قليلا بالنسبة لمقصدي) .

(9) (إن النظر إلى الفضيلـة في صـورتهـا الحقيقيـة ، ليس شيئـا آخر غير بسـط الأخلاقية خالصة من كل مزج لعنصر حسي ، ومجردة من كل تزيين كاذب تخلعه عليها جاذبية المكافأة أو حب الذات . فكم تلقى الفضيلة في الظلام بكل مـا يبـدو مستهويـا للميول ، وهذا ما يمكن لكل منا أن يدركه في يسر بأبسـط مجهود من عقلـه ، على أن يكون هذا العقل لم يفسد بالقدر الذي يجعله عاجزا عن التجريد .

(10) (هذه القضية اقدمها هنا كسلمة . ويجد القـارىء الاسبـاب الـداعيـة الى ذلـك في القسم الاخير من هذا الكتاب .

(11) (لا ينبغي للقارىء ههنا أن يظن أن الصيغة المبتذلـة quod libi non vis fieri «ما لا تبغي أن يحدث لك» يمكن أن تصلح هنا كقاعدة أو مبدأ . ذلك لأنها مستنبطة فقط من المبـدأ الـذي وضعنـاه ، وكـذلـك مع قيود متعـددة ، فهي لا يمكن أن تكون قانونا كليا ، ذلك لأنها تضم مبدأ الواجبات قبل الذات ، كما أنها لا تضم مبدأ واجبـات الإحسان نحو الآخرين (فهناك كثير من النـاس يقبلون راضين ألا يكون الغير ملزمين بفعـل الخير لهم ، على ألا يلتزمـوا هم من جـانبهم بفعـل الخير لهـؤلاء) . وهي أخيرا لا تضم مبدأ الواجبـات ذات الإلزام الصـارم للنـاس بعضهم قبل الآخر ، ذلـك لأن المجرم يمكنه ، تبعا لهذا المبدأ أن يبني حجته ضد القاضي الذي يعاقبه .. إلخ) .

(12) (يمكن أن أستغني هنـا عن سـوق أمثلـة لشرح هـذا المبـدأ ، ذلـك لأن الأمثلـة التي أوضحت من قبل الأمر المطلق وصيغة يمكن أن تؤدي الغرض عينه) .

(13) (إن أحكام الغـايـات تعتبر الطبيعـة مملكـة للغـايـات والأخـلاق مملكـة ممكنـة للغايات كما هي مملكة للطبيعة . ففي الأولى مملكة للغايات فكرة نظرية يستهدف بها تفسير مـا هـو معطى . وفي الثـانيـة فكرة عمليـة تعمـد الى تحقيـق مـا ليس معطى ، ولكنه يمكن أن يغدو واقعيا بطريقتنا في العمل ، وذلك طبقا لهذه الفكرة عينها .)

(14) أسلك مبدأ الشعور الأخلاقي مع مبدأ السعادة ذلك لأن كل مصلحة تجريبية تعد بأن تسهم في رفاهتنا ، بالرضي الذي يجلبه شيء ، سواء أحدث هذا فورا ودون اعتبار للمنافع ، أو كان ثمة مراعاة للمنفعة . وبالمثل ينبغي مع هتشسون أن نسلك مبدأ التعاطف من أجل سعادة الآخرين في ذات مبدأ الحس الأخلاقي الذي يسلم به .

القسم الثالث

الإنتقال من ميتافيزيقا الأخلاق
الى نقد العقل الخالص العملي

تصور الحرية هو المفتاح لتفسير الإكتفاء الذاتي للارادة

الإرادة ضرب من العلية عند الكائنات الحية ، من حيث كونها عاقلة ، وتغدو الحرية تلك الخاصة التي يمكن أن تكون لهذه العلية وتتمثل في قدرتها على أن تعمل مستقلة عن العلل الغريبة التي تحددها . وكما أن الضرورة الطبيعية هي الخاصية التي تملكها العلية القائمة في جميع الكائنات المجردة من العقل فإن عملها يتحدد تبعا لتأثير علل غريبة عنها .

هذا التعريف الذي قدمناه للحرية تعريف سلبي ، وهو بالتالي ، لنقف على جوهره ، غير مثمر ، ولكن ينساب منه تصور وضعي للحرية ، وهو تصور يبلغ من الغنى مبلغه من الخصب . وكما كان تصور العلية ينطوي في ذاته على تصور القوانين ، وبمقتضاها يلزم لحدوث الشيء الذي نسميه معلولا أن يكون ثمة شيء آخر يدفع به وهو العلة ، فإن الحرية مع كونها ليست خاصية للإرادة تتوافق مع قوانين الطبيعة ، فإنها ليست مع ذلك خارجة عن كل قانون ، بل على العكس ، يلزم أن

تكون علية تعمل تبعا لقوانين ثابتة ، ولكنها قوانين من نوع خاص ، إذ لولا هذا لكانت الإرادة الحرة عدما خالصا .

والضرورة الطبيعية ، هي تبعية للعلل الفاعلة ، إذ أن كل معلول ليس تمتئذ ممكنا إلا تبعا لهذا القانون ، وهو أن أي شيء آخر يحدد العلة الفاعلة للعلية . فم يمكن أن تتألف إذن ، حرية الإرادة ، اللهم إن لم يكن في الإكتفاء الذاتي ، أعني في الصفة التي لها وهي أن تكون هي لذاتها قانونها ؟ ومن هنا فهذه القضية : للإرادة في جميع الأفعال ، قانونها الذي لها في ذاتها ، ليست إلا صيغة أخرى لهذا المبدأ :

لا ينبغي العمل إلا بمقتضى قاعدة يمكن لها أن تكون موضوعا لذاتها بصفتها قانونا كليا . ولكن ، هذه على الدقة صيغة الأمر المطلق ومبدأ الأخلاقية ، فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية ليسا بالتالي إلا شيئا واحدا بعينه .

فاذا افترضنا إذن حرية الإرادة ، فيكفي أن نحلل تصورها لكي نستنبط من هذا التصور الاخلاقية ومعها مبدأها . ومع ذلك فهذا المبدأ هو دائما قضية تأليفية ، يمكن التعبير عنها على النحو التالي : إن إرادة خيرة خيرا مطلقا ، هي التي يمكن لقاعدتها أن تحتوي دائما في ذاتها القانون الكلي الذي هي قادرة على أن تكونه ، ذلك أن المرء لا يستطيع بتحليل تصور إرادة خيرة خيرا مطلقا أن يكتشف هذه الخاصية في القاعدة . ولكن قضايا تأليفية من هذا الضرب ليست ممكنة إلا بشرط ارتباط تصورين

أحدهما مع الآخر بفضل اتحادهما مع تصور ثالث حيث يجب من جانب ومن آخر أن يلتقوا . إن التصور الوضعي للحرية يمدنا بهذا الحد الثالث ، الذي لا يمكن أن يكون ، كما هو الشأن في العالم الحسي (حيث التصور يشمل تصور شيء ، معتبرا كعلة ، وتصور شيء آخر تتعلق به العلة ويعتبر معلولا) . ولكن ما هو هذا الحد الثالث الذي تحيلنا عليه الحرية والذي لدينا بصفة أولية فكرة عنه ، إن إمكان الإشارة اليه هنا أمر ما برح بعيدا جدا عنا . وكذلك الشأن فيما يختص بفهمنا كيف يصدر تصور الحرية من العقل الخالص العملي ، وكيف بهذا أيضا يكون الأمر المطلق ممكنا : كل هذا يقتضي كذلك شيئا من الإعداد .

الحرية يجب أن تفترض كخاصية للإرادة عند جميع الكائنات العاقلة

ليس يكفي أن ننسب ، لسبب ما أيا كان ، الحرية لإرادتنا ، اذا لم يكون لدينا سبب مقنع لنسبتها كما هي لجميع الكائنات العاقلة . ذلك لأنه لما كانت الأخلاقية لا تنهض بمهمة القانون لنا إلا من حيث كوننا كائنات عاقلة ، فإنها يلزم أن تصلح أيضا لجميع الكائنات العاقلة ، ولما كان لابد لها من أن تستمد من خاصية الحرية ، فإنه ينبغي أيضا أن يثبت أن الحرية خاصية لإرادة جميع الكائنات العاقلة ، ولا يكفي أن يثبت ذلك ببعض تجارب مزعومة للطبيعة الإنسانية (وهذا ، مع ذلك ،

مستحيل إستحالة مطلقة ، فليس يمكن إلا إثبات أولى) ولكن ينبغي أن نبرهن عليها كمنتمية بوجه عام الى نشاط الكائنات العاقلة ذات الإرادة . ومن ثم أقول : كل كائن لا يستطيع أن يعمل إلا في كنف فكرة الحرية ، هو بهذا ذاته ، من وجهة النظر العملية ، حر على الحقيقة ، أعني أن كل القوانين التي لم ترتبط بالحرية ارتباطا لا فكاك منه تصلح له على الدقة بنفس الطريقة كما لو كان من المقطوع به أن إرادته حرة بذاتها ، وبأسباب تصلح من وجهة نظر الفلسفة النظرية[1] . وأنا أؤيد أننا ينبغي أن ننسب بالضرورة أيضا لكائن عاقل له إرادة ، فكرة الحرية ، وأنه لن يكون في وسعه أن يعمل إلا في كنف هذه الفكرة . ذلك لأننا في مثل هذا الكائن نتصور عقلا عمليا ، أعني موهوبا بالعلية من حيث علاقته بموضوعاته . أو ، أنه من المستحيل أن نتصور عقلا يستقبل ، عن وعي تام بذلك ، توجيها من الخارج بصدد أحكامه ، إذ ثمتئذ سينسب الكائن تحديد ملكة الحكم لا الى عقله بل الى الهوى . ينبغي اعتبار العقل من حيث هو كصاحب لهذه المبادىء ، مع تنحية كل نفوذ غريب عنه . وبالتالي فمن حيث كونه عقلا عمليا أو كإرادة كائن عاقل ، يجب أن يعتبر ذاته حرا ، أعني أن إرادة كائن عاقل لا يمكن أن تكون إرادة تنتمي إليه بخاصة إلا في ظل فكرة الحرية ، ومن ثم يلزم لإرادة كهذه ، أن تنسب من وجهة النظر العملية الى جميع الكائنات العاقلة .

عن المصلحة التي تلحق بأفكار الأخلاقية

لقد أعدنا في نهاية المطاف التصور المحدد للأخلاقية ، الى فكرة الحرية ، ولكن ليس من الممكن لنا أن نبرهن على هذه كشيء من أشياء الواقع . لا في ذاتنا ولا في الطبيعة الإنسانية . فنحن نقتصر على النظر في أننا ينبغي أن نفترضها ، إذا شئنا أن نتصور كائنا على أنه كائن عاقل ، وعلى أنه موهوب بوعي بعليته من حيث علاقته بالأفعال ، أعني موهوبا بالارادة . وعلى هذا نجد أننا يجب ، بنفس الباعث على الدقة ، أن ننسب لكل كائن موهوب بالعقل والإرادة ، هذه الخاصية وهي أنه يصمم على الفعل في ظل فكرة حريته .

لقد رأينا أنه من افتراض هذه الأفكار ينساب أيضا الوعي بقانون للفعل ، وبمقتضى هذا القانون يجب أن يؤخذ بالمبادىء الذاتية للأفعال ، أعني القواعد الذاتية ، أقول يجب أن يؤخذ بها دائما من حيث استطاعتها أن تصبح أيضا موضوعية ، أعني بصفة كلية كمبادىء ، وتكون بذلك في خدمة تشريع ، مع كونه صادر منا ، فهو تشريع كلي . ولكن لم ينبغي لي أن أخضع لهذا المبدأ وذلك بصفتي كائنا عاقلا بوجه عام ؟ ولم تخضع له أيضا لنفس السبب الكائنات الأخرى الموهبة بالعقل ؟ انني لأتفق عن طيب خاطر على أنه ليس ثمة مصلحة تدفعني لذلك ، ذلك لأنه لن يكون هنالك أمر مطلق ولكن ينبغي مع ذلك أن يكون لي بالضرورة مصلحة ، وأرى كيف يحدث ذلك . ذلك لأن «يجب

على» هي والحق «أروم» وهي تصلح لكل كائن عاقل ، بشرط أن يكون العقل عنده عقلا عمليا دون مانع . وعند الكائنات التي تتأثر مثلنا بالحساسية ، أعني بدوافع من جنس آخر ، والتي لا ينتج عندها دائما ما يقوم به الفعل لذاته وبذاته ، هذه الضرورة للفعل يعبر عنها فقط فعل «يجب» والضرورة الذاتية تتميز من الضرورة الموضوعية .

ويلوح ، إذن ، أننا نقنع بافتراض القانون الأخلاقي خالصا ، أعني مبدأ اكتفاء الإرادة ذاته ، في فكرة الحرية ، دون أن يكون في مستطاعنا البرهنة على واقعية هذا المبدأ في ذاته وضرورته الموضوعية ، وبذلك سنجني أيضا ولا ريب شيئا ملحوظا بتحديدنا على الأقل للمبدأ الصحيح بدقة أكبر مما لم يقم به أحد للآن ، ولكن فيما يختص بسلامته والضرورة العملية للخضوع له ، فلم نحقق تقدما يذكر . ذلك ، لأننا لو سئلنا لم إذن يلزم أن تكون السلامة الكلية لقاعدتنا التي تشاد كقانون ، الشرط المقيد لأفعالنا والذي نبني عليه القيمة التي نخلعها على هذه الطريقة في الفعل ، وهي قيمة تبلغ من العظم حدا بحيث لا نجد في أي شيء آخر مصلحة أعلى منها ، فكيف يحدث أن الإنسان لا يعتقد أن لديه بهذا إلا الشعور بالقيمة الشخصية التي على حسابها لا يكون ثمة وزن لأهمية حالة مريحة أو حالة مزعجة : على هذه الأسئلة ليس لدينا أية إجابة مرضية .

والحق أننا نجد أن في استطاعتنا أن تكون لنا مصلحة في

صفة شخصية ، لا تعتمد عليها مصلحة موقفنا ، ولكنها تجعلنا على الأقل قادرين على أن نسهم في ظرف سعيد في الحالة التي يستغني فيها العقل عنه ، أعني أن الواقعة البسيطة التي نكون فيها خليقين بالسعادة ، حتى ولو لم تحركنا رغبة للإسهام فيها ، يمكن أن تثير الإهتمام في ذاتها ، ولكن هذا الحكم ليس في الواقع إلا نتيجة للأهمية التي قد افترضناها من قبل للقوانين الأخلاقية (ما دمنا بفكرة الحرية ننفصل عن كل مصلحة تجريبية) . ولكن أن يكون لزاما علينا أن ننفصل عن هذه المصلحة أعني نعتبر أنفسنا أحرارا في العمل ، ومع ذلك فنحن نتمسك بالخضوع لبعض القوانين ، بغية أن نجد في شخصنا فقط قيمة يمكن أن تعوضنا عن فقدان كل ما يجعل ثمنا لظرفنا ، كيف يكون هذا ممكنا ، وبالتالي من أين يأتي أن القانون الأخلاقي يلزم ، هذا ما لا يمكننا أيضا أن نراه على ضوء ما تقدم .

هنا ، كما ينبغي أن نعترف صراحة ، دور واضح ، وليس ثمة فيما يبدو وسيلة للخروج منه . فنحن نفترض أنفسنا أحرارا في سياق العلل الفاعلة ، حتى نتصور أنفسنا في سياق الغايات كخاضعين للقوانين الأخلاقية ، ونحن نتصور أنفسنا بعد ذلك كخاضعين لهذه القوانين لأننا نسبنا لأنفسنا حرية الإرادة : والواقع ، أن الحرية والتشريع الخاص بالإرادة ، ينتميان معا للإكتفاء الذاتي ، فهما بالتالي تصوران متبادلان ، ولكن من أجل هذا على الدقة لا يسع المرء أن يستخدم أحدهما ليفسر

الآخر ويشفع له . وكل ما يمكن للمرء أن يفعله هنا ، هو من وجهة النظر المنطقية العودة بتمثلات مختلفة في الظاهر عن موضوع واحد وبالذات الى تصور أوحد (كما يرد المرء أجزاء متعددة لذات القيمة الى أدنى شروط لها) .

ولكن يبقى لنا مصدر واحد ، هو أن نبحث ، فيما لو تصورنا الحرية كعلل فاعلة أولية ، فإننا نقف عند وجهة نظر أخرى ، مما لو تمثلنا أنفسنا بمقتضى أفعالنا كمعلولات نراها أمام أعيننا .

وثمة ملاحظة لكي نعرضها ، لا يتطلب الأمر تفكيرا دقيقا ، بل يمكن أن نفترض أن الذكاء العادي قادر على أن ينهض بها ، بطريقته ، وذلك بتمييز غامض لملكة الحكم التي يدعوها شعورا : فجميع التمثلات التي تأتي إلينا من طريق آخر غير إرادتنا (تمثلات الحواس) والتي تجعلنا نعرف الموضوعات كما لو كانت تؤثر فينا ، على نحو يظل مجهولا لنا ما يمكنها أن تكونه ، فبواسطة هذا النوع من التمثلات رغم أكبر جهود للإنتباه وللوضوح يمكن أن يضيفها إليها الفهم ، لا نستطيع أن نصل إلا الى معرفة الظواهر ، ولا نصل ألبتة الى معرفة الأشياء بالذات . وما نكاد نقيم هذا التمييز (ويكفي لهذا الإختلاف الذي لاحظناه من قبل بين التمثلات التي تأتي إلينا من الخارج ، والتي نكون فيها سلبيين وبين التي ننتجها نحن أنفسنا دون غيرنا ، والتي نفصح فيها عن نشاطنا) ، حتى ينجم عنه بالطبع أننا ينبغي أن نقر ونفترض أن

شيئاً ما آخر خلف الظواهر ليس ظاهرة ، أعني الأشياء بالذات ، مع أننا نسلم عن طيب خاطر ، بأنها ما دامت غير ممكنة التصور ألبتة ، إن لم يكن هذا فقط بالطريقة التي تؤثر فينا بها ، فليس في مستطاعنا أبدا أن نقترب منها أكثر ، وأن نعرف ما تكونه في ذاتها . ومن هنا ينجم بالضرورة تمييز ، تقريبي والحق يقال ، بين عالم محسوس وعالم معقول ، الأول في مستطاعه أن يتنوع تبعا لاختلاف الحساسية عند مشاهدين مختلفين ، بينما الثاني ، وهو أساس الأول ، يظل دائما كما هو . وحتى الإنسان ، تبعا للمعرفة التي لديه عن ذاته بفضل حسه الباطني ، لا يمكنه أن يتباهى بأنه يعرف نفسه كما هي في ذاتها . ذلك لأنه كما كان لا ينتج ذاته على نحو ما بذاته ، وكان يكتسب التصور الذي لديه لا اكتسابا أوليا ، بل تجريبيا . فمن الطبيعي أنه لا يستطيع كذلك أن تكون له معرفة عن ذاته إلا بالحس الباطن ، وبالتالي بظاهرية طبيعية ، وبالطريقة التي يتأثر بها وعيه . ولكن ينبغي له في عين الوقت أن يسلم بالضرورة فوق نمط كيانه الخاص المركب من ظواهر خالصة بشيء ما آخر يكون له بمثابة أساس ، أعني الأنا ، أيا كانت طبيعتها في ذاتها . وكذلك فيا له علاقة بالإدراك الحسي البسيط وبقدرة استقبال الإحساسات ، ينبغي أن يعتبر ذاته مشكلا لجزء من العالم الحسي . بينما فيا يختص بما يمكن أن يكون فيه من نشاط خالص (أعني ما يرد على الوعي لا بتأثير الحواس بل مباشرة) ينبغي أن

يعتبر نفسه مشكلا لجزء من العالم العقلي الذي لا يعلم عنه مع ذلك أي شيء آخر .

هنا النتيجة التي لا بد لإنسان يفكر أن يصل إليها بصدد جميع الأشياء التي يمكن أن تمضي أمامه ، ومن المحتمل أن يجدها المرء أيضا في أشد ضروب الذكاء شيوعا ، وهو كما نعلم ، يميل بشدة الى أن يتوقع دائما خلف موضوعات الحواس حقيقة واقعية خفية تعمل بذاتها ، ولكنه من جهة أخرى يفسد هذا الميل بأن يتمثل فورا هذه الحقيقة الخفية ، في صورة حسية أيضا ، أعني بأن يروم جعلها موضوعا للحدس ، فهو بذلك لا يحقق أي تقدم .

إن الإنسان ليجد في نفسه ، في الواقع ، ملكة يتميز بها عن جميع الأشياء الأخرى ، بل ويتميز بها عن ذاته ، من حيث كونه يتأثر بموضوعات ، هذه الملكة هي العقل . والعقل كتلقائية خالصة ، ما برح يعلو على الفهم . وإليك على الدقة مجال علوه : مع أن الفهم هو أيضا تلقائية ، لا يشمل فقط ، مثل الحساسية ، تمثلات لا تنشأ إلا عندما يتأثر المرء بالأشياء (وبالتالي عندما يكون المرء سلبيا) ومع ذلك فهو لا يستطيع أن ينتج بنشاطه تصورات أخرى غير هذه التي تعمل ببساطة على إخضاع التمثلات الحسية لقواعد وعلى توحيدها بذلك في وعي ، وبدون هذا الإستخدام الذي يقوم به في الحساسية ؛ لا يفكر إطلاقا في أي شيء وعلى العكس يبدي العقل فيما ندعوه الأفكار ، تلقائية خالصة الى الحد الذي يرتفع به الى أعلى مما

يمكن أن تزوده به الحساسية ، ويفصح عن وظيفته الرئيسية بالتمييزبين كل من العالم المحسوس والعالم المعقول وبتعيينه بذلك لحدود الفهم ذاته .

ذلك هو السبب في أن الكائن العاقل يجب ، من حيث كونه ذكاء (وليس بالتالي من جانب ملكاته المنحطة) أن ينظر الى ذاته ، كمنتم لا لعالم الحس بل لعالم العقل . فلدى الكائن العاقل من ثم زاويتان للنظر يمكنه عندهما أن يعتبر ذاته وأن يعرف قوانين ممارسة ملكاته ، تبعا لجميع أفعاله . فمن جانب من حيث هو منتم لعالم الحس ، فهو يخضع لقوانين الطبيعة (التبعية) ومن جانب آخر من حيث هو منتم لعالم العقل فهو يخضع لقوانين مستقلة عن الطبيعة وليست هذه القوانين تجريبية ، بل مؤسسة على العقل وحده دون سواه .

والإنسان من حيث هو كائن عاقل يشكل بالتالي جزءا من العالم المعقول فليس في مستطاعه أن يتصور علية إرادته الخاصة إلا في ظل فكرة الحرية ، ذلك لأن الإستقلال عن العلل المحددة للعالم المحسوس (هذا الإستقلال الذي يجب للعقل دائما أن يتصف به) هو الحرية . ففكرة الحرية ترتبط ارتباطا لا فكاك له بتصور الإكتفاء الذاتي ، ويرتبط بهذا التصور المبدأ الكلي للأخلاقية الذي يقوم من الوجهة المثالية بمثابة أساس لجميع أفعال الكائنات العاقلة ، بنفس الطريقة التي يكون بها القانون في الطبيعة بالنسبة لجميع الظواهر .

وبذلك فينحى جانبا الإرتياب الذي أثرناه وشيكا ، والذي بمقتضاه قد يكون هنالك دور محتوى احتواء خفيا في طريقتنا في الإنتقال من الحرية الى الإكتفاء الذاتي ، ومن هذا الأخير الى القانون الأخلاقي : وقد يبدو بالفعل أننا لا نتخذ فكرة الحرية كمبدأ إلا من أجل القانون الأخلاقي ، حتى نستنتج بعد ذلك في العودة ، هذا القانون الأخلاقي من الحرية . ويترتب على هذا أننا لا نستطيع أن نعطي أي سبب بالمرة لهذا القانون ، ولا يعدو هذا أن يكون طلبا للإنتماء الى مبدأ تجيبنا إليه عن طيب خاطر نفوس مفكرة ، ولكننا نصبح عاجزين على الدوام ، عن إقامة هذا المبدأ كقضية قابلة للبرهنة . وفي الآن الحاضر ، نرى جيدا أننا حين نتصور أنفسنا أحرارا ، فنحن نتنقل في العالم المعقول كأعضاء في هذا العالم ، ونقر بإكتفاء الإرادة مع نتيجة هذا الإكتفاء ، أعني الأخلاقية . ولكن إذا كنا نتصور أنفسنا كخاضعين للواجب ، فإننا نتصور أنفسنا كمشكلين لجزء من العالم المحسوس ، وفي عين الوقت من العالم المعقول .

كيف يكون الأمر المطلق ممكنا ؟

يعين الكائن العاقل مكانه كذكاء ، في العالم المعقول ، ويدعو عليته إرادة ، من حيث كونها فحسب علة فاعلة منتمية الى هذا العالم . ومن جهة أخرى ، لديه مع ذلك وعي بذاته أيضا ، كجزء من العالم المحسوس ، حيث تكون أفعاله بمثابة إفصاحات

في الظواهر عن هذه العلية ، ومع ذلك فليس في الوسع أن نضع يدنا على إمكانية هذه الأفعال بواسطة هذه العلية التي نعرفها . ولكن بدلا من تفسير الأفعال على هذا النحو ، ينبغي أن تفهم ، من حيث كونها مشكلة لجزء من العالم المحسوس ، كمحددة بظواهر أخرى ، أعني برغبات وميول . ومن ثم فإذا كنت عضوا في عالم معقول فقط دون سواه ، لكانت أفعالي متوافقة توافقاً كاملا مع مبدأ اكتفاء الإرادة الخالصة ، ولو كنت عضوا في عالم محسوس فقط ، لوجب افتراض أن هذه الأفعال تأتي متوافقة تماما مع القانون الطبيعي للرغبات والميول ، تبعا لتبعية الطبيعة . (في الحالة الأولى تستند الأفعال الى المبدأ الأسمى للأخلاقية ، وفي الحالة الثانية تستند الى مبدأ السعادة ، ولكن ما دام العالم المعقول يشمل أساس العالم المحسوس ، وبالتالي أساس قوانينه ، ولما كان هذا العالم بالنظر الى إرادتي (التي تنتمي إنتماء تاما الى العالم المعقول) هو مبدأ مباشر للتشريع ، ولما كان ينبغي تصوره بهذه الطريقة ، وإن كنت من جهة أخرى كائنا منتميا الى العالم المحسوس ، فينبغي لي أيضا كذكاء ، أن أقر بخضوعي لقانون العالم المعقول ، أعني للعقل الذي يشمل هذا القانون في فكرة الحرية ، ومن ثم خضوعي لإكتفاء الإدارة ، وينبغي لي بالتالي أن أعتبر قوانين العالم المعقول كأوامر لي ، والأفعال التي تتوافق مع هذا المبدأ كواجبات .

على هذا النحو تكون الأوامر المطلقة ممكنة لهذا السبب ،

وهو أن فكرة الحرية تجعلني عضوا في عالم معقول . وينجم عن ذلك أنني إن لم أكن إلا على هذا النحو ، لكانت أفعالي متوافقة دائما مع اكتفاء الإرادة ، ولكن لما كنت أرى نفسي في عين الوقت عضوا في العالم المحسوس ، فينبغي أن أقول أنها يجب أن تكون كذلك . هذا «الواجب» المطلق يمثل قضية تأليفية أولية ، حيث ينضاف الى إرادة متأثرة بالرغبات الحسية ، فكرة هذه الإرادة ذاتها أيضا . ولكن من حيث كونها منتمية الى العالم المعقول ، أعني أنها خالصة وعملية بذاتها ، محتوية على الشرط الأعلى للإرادة الأولى تبعا للعقل ويقرب من ذلك أن ينضاف الى حدوس العالم المحسوس تصورات الفهم ، التي لا تعني بذاتها شيئا اللهم إلا صورة قانون عام ، وبهذا تجعل القضايا التأليفية التي تسند إليها كل معرفة بطبيعة أقول تجعل هذه القضايا ممكنة .

والإستخدام العملي للعقل الذي ينهض به عامة الناس ، يؤيد صحة هذا الإستنباط . فليس هناك شخص ، حتى أشد المجرمين عتوا ، على شرط أن يكون معتادا على استخدام العقل ، حين نضع نصب عينيه أمثلة للإخلاص في المقاصد ، والثبات في مراعاة القواعد الخيرة ، والتعاطف ، والسماحة الكلية (ويرتبط هذا أيضا بتضحيات كبرى بالمنافع والرفاهية) لا يتمنى أن يكون في مستطاعه هو أيضا أن تحركه هذه المشاعر عينها . وهو لا يستطيع ، دون شك ، بسبب ميوله ونزعاته ، أن يحقق هذا

المثل الأعلى في شخصه ولكن مع ذلك فهو لا يني عن أن يتمنى في ذات الوقت أن يتخلص من هذه الميول التي تجثم على كاهله .

وهو يشهد بهذا أنه يتنقل بالفكر ، بإرادة متحررة من إغراءات الحساسية ، في سياق أشياء تختلف تمام الإختلاف عن السياق الذي تكونه رغباته في ميدان الحساسية ، إذ أنه لا يتوقع من هذه الأمنية أن تحقق أي إشباع لرغباته ، وبالتالي أية حالة من حالات الرضى لشيء من هذه الميول الحقيقية أو الخيالية (ومن هنا ، تفقد الفكرة التي تنتزع منه هذه الأمنية رفعة شأنها) وهو لا يمكنه أن يتوقع من هذه الأمنية إلا قيمة باطنية أعظم لشخصه . فهو يعتقد أنه أسمى شخص ، حين يرجع الى وجهة نظر عضو في العالم المعقول ، ومن أجل هذا تفرض عليه فكرة الحرية ، أعني الإستقلال بالنظر الى العلل المحددة للعالم المحسوس ، عند هذه الوجهة من النظر ، يكون لديه وعي بإرادة خيرة تشكل باعترافه هو القانون للإرادة السيئة التي لديه من حيث هو عضو في العالم المحسوس : وهو قانون يقر بسلطته مع خرقه له . فما يجب عليه أخلاقيا ، هو إذن ما يرغب فيه من كل ضرورة كعضو في عالم معقول ، وهو لا يتصور هذا عينه كواجب ، إلا من حيث أنه يعتبر نفسه في عين الوقت عضوا في العالم المحسوس .

عن الحد النهائي لكل فلسفة عملية

يتصور جميع الناس أنفسهم أحرارا في إرادتهم . ومن هنا تأتي جميع الأحكام على الأفعال كما ينبغي أن تكون مع أنها لم تكن

كذلك . ومع ذلك فهذه الحرية ليست تصورا من التجربة ، وهي لايمكن أن تكون كذلك ، ما دام هذا التصور يبقى دائما ، مع أن التجربة تشير بعكس ما - على افتراض الحرية - يتمثل لها ضرورة كنتيجة .

ومن جهة أخرى ، من الضروري أيضا أن كل ما يأتي يتحدد دون تخلف تبعا لقوانين الطبيعة ، وهذه الضرورة الطبيعية ليست بدورها تصورا للتجربة ، ولهذا السبب على الدقة فهي تصور منطو في ذاته على تصور معرفة أولية . ولكن هذا التصور لطبيعة تؤيده التجربة بل ويلزم أن يفترض دون مفر ، اذا كانت التجربة ، أعني معرفة مترابطة لموضوعات الحواس بمقتضى قوانين كلية ، أقول اذا كانت هذه التجربة ممكنة إليك السبب في أن الحرية هي فقط فكرة للعقل واقعيتها الموضوعية موضع شك بينما الطبيعة تصور للفهم يثبت ويجب بالضرورة أن يثبت واقعيته بأمثلة تزودنا بها التجربة .

ههنا دون شك أصل لجدل العقل ، ذلك لأنه فيما يختص الإرادة ، تبدو الحرية التي ننسبها إليها متعارضة مع ضرورة الطبيعة ، إلا أنه مع كون العقل من وجهة النظر التأملية يقف بين هذين الإتجاهين ، فإنه يجد أن طريق الضرورة الطبيعية طريق معبد على خير وجه ، وقابل للإستخدام أكثر من طريق الحرية . ولكنه مع ذلك فمن وجهة النظر العملية ، طريق الحرية الضيق هو الوحيد الذي يمكن للعقل أن يسير فيه في

سلوك الحياة هذا هو السبب في أنه من المستحيل على أدق فلسفة استحالة ذلك على العقل الإنساني المشترك أن يضعا الحرية بالحجج الركيكة موضع شك . ينبغي للعقل أن يفترض أن المرء لا يستطيع أن يجد تناقضا حقيقيا بين الحرية . وبين الضرورة الطبيعية لذات الأفعال الإنسانية ، ذلك لأنه لا يستطيع أن يتخلى عن تصور الطبيعة ولا عن تصور الحرية .

ومع ذلك ، فينبغي على الأقل إزالة هذا التناقض الظاهر بطريقة مقنعة ، بينما لا يستطيع المرء البتة أن يفهم كيف تكون الحرية ممكنة . ذلك لأنه ، لو كان تصور الحرية يتناقض عند هذه النقطة مع ذاته أو مع الطبيعة ، التي هي ضرورية أيضا ، لوجبت التضحية به من أجل الضرورة الطبيعية .

ألا أنه لمن المستحيل الإفلات من هذا التناقض ، إذا كان الكائن الذي يعتقد كونه حرا ، متصورا لذاته حين يقول عن نفسه أنه حر ، بنفس المعنى أو في كنف ذات العلاقة التي تكون حين يفترض نفسه ، خاضعا لقانون الطبيعة .

وأضف الى ما تقدم أن ثمة مهمة تقع على عاتق الفلسفة التأملية ، ولا تستطيع أن تتملص منها ، ألا وهي أن تبين على الأقل ما الذي يجعل التناقض الذي تعتقده تناقضا وهميا ، ذلك أننا نتصور الإنسان حين نصفه بأنه حر ، بمعنى آخر وفي علاقة أخرى غير ذلك المعنى وتلك العلاقة حين نعتبره خاضعا ، من حيث كونه قطعة من الطبيعة ، لقوانين هذه الطبيعة ذاتها .

وليس فقط يستطيع هذان الشيئان أن يمضيا معا ، بل أيضا ينبغي تصورهما متحدين اتحادا ضروريا في ذات الكائن ، إذ بدون ذلك لا يسع المرء أن يفسر لم يلزم لنا أن نحمل العقل فكرة هي مع كونها تتحد دون تناقض مع فكرة أخرى ، تبرر تبريرا كافيا يوقعنا في البلبلة التي تعوق العقل على التخصيص في استخدامه النظري . ولكن هذا الواجب يقع على الفلسفة التأملية وحدها دون سواها ، وهي التي يجب أن تشق طريقا معبدا للفلسفة العملية .

لا يرجع لهوى الفيلسوف إذن أن يرفع بإرادته أو يترك هذا التناقض الظاهر دون أن يتناوله بالدرس ، ذلك لأنه في هذه الحالة الأخيرة تكون النظرية في هذا الصدد فرصة طيبة يمكن للقائل بالجبر أن يكون له مطلق الحق في اقتناصها ، ويمكنه أن يستبعد كل أخلاق عن هذه النظرية كخاصية مزعومة تكون لها دون صفة .

ومع ذلك فليس في وسع المرء أن يقول مزيدا هنا حيث تبدأ حدود الفلسفة العملية . ذلك لكي نصفي الجدال ، ليس للفلسفة العملية أية صفة ، فما تطلبه من العقل التأملي هو أن يضع حدا للخلاف الذي تؤدي إليه بلبلة المسائل النظرية ، حتى تتهيأ للعقل العملي الراحة والأمن إزاء المشروعات الخارجية التي يمكنها أن تنازعه الأرض التي يبغي أن يستقر مقامه فيها .

ولكن الزعم المشروع الذي للعقل الإنساني ، وحتى العقل

المشترك ، على حريــة الإرادة ، مــؤسس على الــوعي والإفتراض المسلم به لاستقلال العقل إزاء علل التحديد الـذاتيـة، حيث يؤلف مجموعها ما ينتمي فقط الى الحواس، وبالتالي ما اكتسب الإسم العام للحساسية. فالإنسان الذي يعتبر نفسه على هذا النحو كذكاء، يقيم بهذا في سياق آخر للأشياء أو في علاقته بمبـادىء محـددة لنوع آخر بالمرة، حين يتصور ذاته ذكاء موهوبا بالإرادة، وبالتالي بـالعليـة، وحين يدزك ذاته كظاهرة في العالم المحسوس (وهو ما هو بـالفعل) ويلحق عليته، تبعا لتحديد خارجي، بقوانين الطبيعة، ولا يلبث أن يـدرك أن الأمرين يمكن بل ويجب أن يسيرا معـا. ذلـك لأن كون شيء في سياق الظواهر (ينتمي للعالم المحسوس) يخضع لقـوانين معينة، هو مستقل عنها بصفتـه شيئـا أو كائنـا بـالـذات لا يتضمن هذا أقل تناقض. وأما الإنسان يجب أن يتمثل ذاته وأن يتصورهـا بهذه الطريقة المزدوجة، فإن هـذا مؤسس من جـانب، على الوعي الذي لديه عن ذاته كموضوع يتأثر بالحواس، ومن جانب آخر على الـوعي الـذي لـديـه عن ذاتــه كـذكاء، أعني ككائن مستقـل، في استخدام العقل، عن الإنطباعـات الحسيـة (وبـالتـالي يشكل جزءا من العالم المعقول).

من هنـا يـأتي أن الإنســان ينسب لــذاتــه إرادة ، لا تترك لحسابه شيئا ينتمي ببساطة لرغبـاتـه وميولـه ، وهي على العكس تتصور أفعـالا لا يمكن أن تنجز إلا بـالتخلي عن جميع الرغبـات وجميع المطالب الحسية ، أقول تتصور هذه الأفعال ممكنـة بهـا بل

وبعبارة أصح ضرورية . وعلية هذه الأفعال تكمن في الكائن العاقل كذكاء ، وفي قوانين المعلولات والأفعال التي تتوافق مع مبادىء عالم معقول ، وعن هذا العالم لا يعرف مزيدا على الحقيقة ، اللهم إلا العقل وحده ، أقصد العقل البحث المستقل عن الحساسية ، والذي يزوده بالقانون . ولما كان الإنسان الأنا الحقيقية من حيث هو فحسب ذكاء (بينما هو كإنسان ليس إلا ظاهرة لذاته) ، فإن هذه القوانين تتجه إليه مباشرة وعلى الإطلاق ، على نحو لا تستطيع معه الميول والنزعات (وبالتالي كل طبيعة العالم المحسوس) مهما يكن من دفعها وضغطها ، أن تنال من قوانين إرادته معتبرة كذكاء ، زد على ذلك أنه لا يتوالى مسئولية هذه الميول وهذه النزعات ، وهو لا ينسبها الى أناه الحقيقية أعني الى إرادته ، وهو لا ينسب لنفسه إلا الرضى الذي يمكنه أن يظفر به بفضلها إذا وافق على أن لها نفوذا على قواعده على حساب القوانين العقلية للإرادة .

إن العقل العملي باقتحامه بالفكر لعالم معقول ، لا يتخطى في شيء حدوده ، وهو لا يتخطاها إلا إذا شاء ، بدخوله في هذا العالم أن يدركه ويحسه . ليس هذا إلا تصور سلبي من حيث العلاقة بالعالم المحسوس ، وهو لا يعطي قوانين للعقل في تحديد الإرادة ، وهو لا يصبح ايجابيا ، إلا عند هذه النقطة التي ترتبط فيها هذه الحرية ، كتجديد سلبي ، في عين الوقت بملكة (ايجابية) وعلى الدقة بعلية للعقل ندعوها إرادة ، أعني بملكة

الفعل على نحو يكون معه مبدأ الأفعال متوافقا مع الطابع الجوهري لعلة عاقلة ، وبعبارة أخرى ، على شرط أن تكون القاعدة التي نهضت كقانون صالحة صلاحية كلية . ولكن إذا شاء العقل أن يستمد أيضا من العالم المعقول موضوعا للإرادة ، أعني دافعا ، فإنه يتخطى حدوده ، ويتباهى بكونه يعرف شيئا لا يعرف عنه شيئا فتصور عالم معقول ليس إذن إلا وجهة نظر ، يجد العقل نفسه مضطرا لاحتضانها خارج الظواهر ، حتى يتصور ذاته كعقل عملي ، وهو ما لا يكون ممكنا إذا كانت مؤثرات الحساسية محددة للإنسان ، وهو ما يكون مع ذلك ضروريا ، إذا كان لا يجب على المرء أن ينكر على الإنسان وعيه بذاته كذكاء ، وبالتالي كعلة عقلية ، وهو يعمل بالعقل أعني أنه حر في عمله . ويجر هذا التصور على التأكيد فكرة سياق آخر وتشريع آخر غير سياق وتشريع المكانيزم الطبيعي الذي يختص بالعالم المحسوس ، ويجعل ضروريا تصور عالم معقول (أعني النسق الكلي للكائنات الناطقة كأشياء بالذات) ولكن هذا دون أدنى إدعاء بتخطينا هنا لفكر ذلك الذي يكون لهذا العالم المعقول الشرط الصوري ، أود أن أقول كلية قاعدة الإرادة كقانون ، وبالتالي اكتفاء هذه الملكة التي تستطيع وحدها أن تتلاءم مع حريتها ، بينما على العكس ، جميع القوانين التي تحددها علاقتها بموضوع تنم عن التبعية التي لا يمكن أن نجدها إلا في قوانين الطبيعة والتي لا تستطيع أن تختص إلا بالعالم المحسوس .

ولكن حيث يجتاز العقل كل هذه الحدود ، أعني حين ينهض بتفسير كيف يمكن لعقل خالص أن يكون عمليا ، يستوي هذا تماما مع شروعه في تفسير كيف تكون الحرية ممكنة .

فنحن لا نستطيع أن نفسر إلا ما يمكننا أن نرده الى قوانين يمكن أن يعطى موضوعها في تجربة ما ممكنة . ولما كانت الحرية فكرة بسيطة ، لا يمكن أن توضع واقعيتها الموضوعية بأية طريقة موضع وضوح تبعا لقوانين الطبيعة ، وبالتالي في أية تجربة ممكنة ، وكنتيجة لذلك ، ولما كان الإنسان لا يستطيع البتة أن يسوق مثالا عليها بمقتضى مماثلة ما ، فلن يكون في المستطاع البتة أن تفهم بل وأن تدرك فقط . فهي لا تصلح إلا كفرض ضروري للعقل في كائن يعتقد أن لديه وعيا بإرادة ، أعني بملكة تختلف اختلافا تاما عن ملكة الرغبة البسيطة (أبغي أن أقول ملكة التصميم على العمل كذكاء وبالتالي وفق قوانين العقل ، مستقلة عن الغرائز الطبيعية) . وهنا حيث يتوقف التحديد تبعا لقوانين الطبيعة يتوقف كذلك كل تفسير ، ولا يبقى لنا إلا أن نتخذ موقف الدفاع ، أعني أن ندفع اعتراضات هؤلاء الذين يزعمون أنهم نفذوا برؤيتهم الى عمق أكبر في جوهر الأشياء ، ويعلنون في جرأة أن الحرية مستحيلة . يمكن للمرء أن يبين لهم فقط أن التناقض الذي ظنوا أنهم اكتشفوه هناك لا يتلخص إلا في الآتي : لكي نجعل قانون الطبيعة يصلح فيما يتصل بالأفعال الإنسانية ، ينبغي لهم أن يعتبروا بالضرورة الإنسان

كظاهرة ، وعندما يطلب منهم أن عليهم أن يتصوروه من حيث هو ذكاء ، كشيء بالذات ، فإنهم لا يستمرون في اعتباره ظاهرة ، بينما سلب علية الإنسان على التأكيد (أعني إرادته) بالقوانين الطبيعية للعالم المحسوس ووضعها في كائن واحد بذاته يشكل تناقضا ، هذا التناقض يختفي مع ذلك ، إذا شاءوا أن ينعموا النظر ، ويقروا بأن خلف الظواهر ينبغي أن يكون هنالك الأشياء بالذات (وأن تكون محجوبة) التي تؤسسها . ولا يسع المرء أن يطالب بأن تكون قوانين عملها هي القوانين التي تخضع لها ظواهرها البادية .

إن الإستحالة الذاتية في تفسير حرية الإرادة ، هي ذات الإستحالة في اكتشاف أن الإنسان يمكنه أن يجد مصلحة[2] في القوانين الأخلاقية ، وجعل هذا الإكتشاف مفهوما ، ومع ذلك فالواقع أن الإنسان يجد في هذه القوانين مصلحة بالفعل ، ومبدأ هذه المصلحة موجود في ذاتنا ونسميه الشعور الأخلاقي ، وهو شعور يجعله البعض دون تمييز مقياسا لحكمنا الأخلاقي ، بينما ينبغي اعتباره معلولا ذاتيا نتيجة القانون في الإرادة ، والعقل وحده هو الذي يزوده بالمبادىء الموضوعية .

ولكي يروم كائن ، عاقل ومتأثر بالحساسية في آن واحد ، ما يحدده العقل وحده كشيء يجب فعله ، ينبغي دون شك أن يكون للعقل ملكة تلهمه شعورا باللذة أو بإشباع مقترنا بإنجاز الواجب ، ينبغي أن يكون له بالتالي علية يحدد بها الحساسية

وفق مبادئه . ولكن من المستحيل تماما أن نفهم أعني أن نفسر تفسيرا أوليا ، كيف أن فكرة بسيطة ، لا تحتوي في ذاتها أي شيء حسي ، تنتج شعورا باللذة أو الألم ، ذلك لأن في هذا نوعا خاصا من العلية ، حيث لا نستطيع كما هو الشأن في كل علية ، أن نحدد أي شيء تحديدا أوليا ، ولا ينبغي بصدده أن نستشير إلا التجربة ، ولما كانت هذه الأخيرة لا يسعها أن تزودنا بعلاقة العلة والمعلول إلا بين موضوعين من موضوعات التجربة ، ولما كان العقل الخالص هنا يلزم بأفكار بسيطة (لا تزودنا بأية موضوعات للتجربة) أن يكون علة معلول يوجد على التأكيد في التجربة ، لكان من المستحيل علينا نحن البشر استحالة تامة أن نفسر كيف ولم تعنينا كلية القاعدة كقانون ، وبالتالي الأخلاقية . الشيء الوحيد اليقيني ، هو أن الأخلاقية لا تصلح لنا لأنها تمثل مصلحة (ذلك لأن هنا تبعية ، واعتماد العقل العملي على الحساسية ، أعني على الشعور الذي يلعب دور المبدأ ، وفي هذه الحالة لا يمكن له البتة أن يضع التشريع الأخلاقي) ولكن الأخلاقية تمثل مصلحة لأنها تصلح لنا باعتبارنا بشرا ، ذلك لأنها نجمت عن إرادتنا ، متصورة كذكاء ، وبالتالي عن أنانا الحقيقية ، إن ما ينتمي للظاهرة البسيطة هو بالضرورة لاحق بالعقل لطبيعة الشيء بالذات .

ومن هنا السؤال : كيف يكون أمر مطلق ممكنا ؟ وفي وسع المرء على التأكيد أن يجيب في هذه الحدود ، بأن في وسعه أن

يشير الى الإفتراض الوحيد الذي تستند إليه إمكانية هذا الأمر أعني فكرة الحرية . ويمكن للمرء أيضا أن يدرك ضرورة هذا الفرض وهو ما يكفي ، للإستخدام العملي للعقل ، أعني للإقتناع بصحة هذا الأمر ، وبالتالي أيضا القانون الأخلاقي ، ولكن كيف يكون هذا الإفتراض ذاته ممكنا ، هذا ما لا يدركه البتة العقل الإنساني ، لنفرض أن إرادة ذكاء حرة ، فإنه لينجم عن ذلك بالضرورة اكتفاؤها الذاتي ، من حيث كونه الشرط الصوري وهو الوحيد الذي يمكنها في كنفه أن تتحدد . وليس من الممكن جدا فقط - كما يمكن أن تبينه الفلسفة التأملية - أن تفترض حرية الإرادة (دون أن نقع في التناقض مع مبدأ الضرورة الطبيعية في ارتباط الظواهر في العالم المحسوس) ، ولكن من الضروري أيضا ، دون تناقض آخر ، بالنسبة لكائن لديه الوعي بعليته بواسطة العقل ، وبالتالي بإرادة (متميزة من الرغبات) أقول من الضروري له أن يسلم عمليا بحرية الإرادة ، أعني في الفكرة ، في جميع أفعاله الإرادية ، بصفتها شرطا لها . أو كيف يمكن لعقل خالص ، دون دوافع أخرى أيا كان مصدرها ، أن يكون بذاته عمليا ، أعني كيف يمكن لمبدأ بسيط ، مبدأ الصحة الكلية لجميع القواعد كقوانين (وهذا المبدأ سيكون على التأكيد الصورة لعقل عملي خالص) ، دون مادة أخرى (موضوع) للإرادة يمكن أن نأخذ منها سلفا مصلحة ، أقول كيف يمكن لهذا المبدأ أن يزودنا بذاته بدافع ، وينتج مصلحة يمكن أن نقول عنها أنها مصلحة

أخلاقية ، أو في عبارة أخرى كيف يمكن لعقل خالص أن يكون عمليا ، وتفسير هذا ، هو ما يعجز أمـامـه كل عقل إنسـاني عجزا مطلقـا ، وكل عنـاد وكل جهـد من أجل البحث عن تفسير لـه ، يمضي هباء منثورا .

هذا تماما كما لو كنت أشرع في اكتشـاف كيف تكون الحريـة ذاتها ممكنـة كعليـة للإرادة. إذ هنـا أطرح مبـدأ التفسير الفلسفي، ولن يكـون لـدى مبـدأ آخر. وفي وسعي على التـأكيـد أن أركب المخـاطر في العـالم المعقـول، الـذي يبقى لي، في عـالم الكائنـات الناطقة، ولكن مع أن لـدي فكرة عن هـذا العـالم، وفكرة سليمـة، فليس لدي مع ذلك أقل معرفـة، ومن المستحيل أيضـا أن أحصل على أية معرفة بكل مجهود عقلي الطبيعي. هذه الفكرة لا تعني إلا أن ثمة شيئا يبقى، عندما استبعد من مبادىء التحـديـد في إرادتي كل مـا ينتمي للعـالم المحسوس، على نحـو أحصر بـه ببسـاطـة مبـدأ الدوافع المستمدة من ميدان الحساسية، وذلك بتحديد هذا الميـدان، وببيان أنه لا يحوي في ذاته الكل في الكل، وأنـه مـا برح هنـالـك مزيد من الأشياء خـارجـه، ولكن عن هـذا المزيـد لا أعلم كثيرا. فمن العقل الخـالص الـذي يتصور هـذا المثـل الأعلى، لا يبقى لي، حين أصرف النظر عن كل مادة، أعني عن كل معرفة بالموضوعـات إلا الصورة، أعني القانون العملي للصحـة الكليـة للقواعـد، وتصور العقل الـذي يتوافـق معـه، معتبرا من حيث ارتبـاطـه بعـالم عقلي خالص، كعلة فاعلة ممكنة، أعني علة محددة للإرادة.

هنا نفتقر تماما للدافع ، ما لم تكن هذه الفكرة عن عالم معقول ، هي ذاتها دافعا ، وهذا هو ما يجد العقل فيه أصلا مصلحة ، ولكن تفسير هذا ، هو على الدقة المشكلة التي لا نستطيع أن نحللها .

هنا إذن الحد النهائي لكل بحث أخلاقي . إن تحديد البحث الأخلاقي أمر على جانب عظيم من الأهمية ، وذلك من جهة ، لكي لا يمضي العقل في العالم المحسوس ، على حساب الأخلاقية ، هائما بحثا عن باعث أعلى للتحديد ، وعن مصلحة مفهومة بلا شك ، ولكنها تجريبية ، ومن جهة أخرى لا يمضي ضاربا أجنحته عبثا ، دون أن يغير مكانه في هذا الحيز من التصورات المتعالية ، وهو المكان الخالي له ، والذي يسمى العالم المعقول ، وألا يتوه بين الأوهام .

وفضلا عن ذلك ، ففكرة عالم معقول خالص ، متصور ككل مشكل من جميع العقول ، نشغل منه نحن جزءا باعتبارنا كائنات عاقلة (مع كوننا من جهة أخرى أعضاء أيضا في العالم المحسوس) تظل دائما فكرة استخدام ممكن ومشروع من أجل اعتقاد عقلي ، وإن كانت كل معرفة تنتهي عند حدود هذا العالم ، وبالمثل الأعلى الرائع لمملكة كلية لغايات بالذات (كائنات عاقلة) حيث لا نستطيع أن نكون جزءا إلا إذا عنينا بأن نسلك طبقا لقواعد الحرية ، كما لو كانت قوانين للطبيعة ، يستهدف هذا الإعتقاد العقلي أن يؤكد فينا اهتماما حيا بالقانون الأخلاقي .

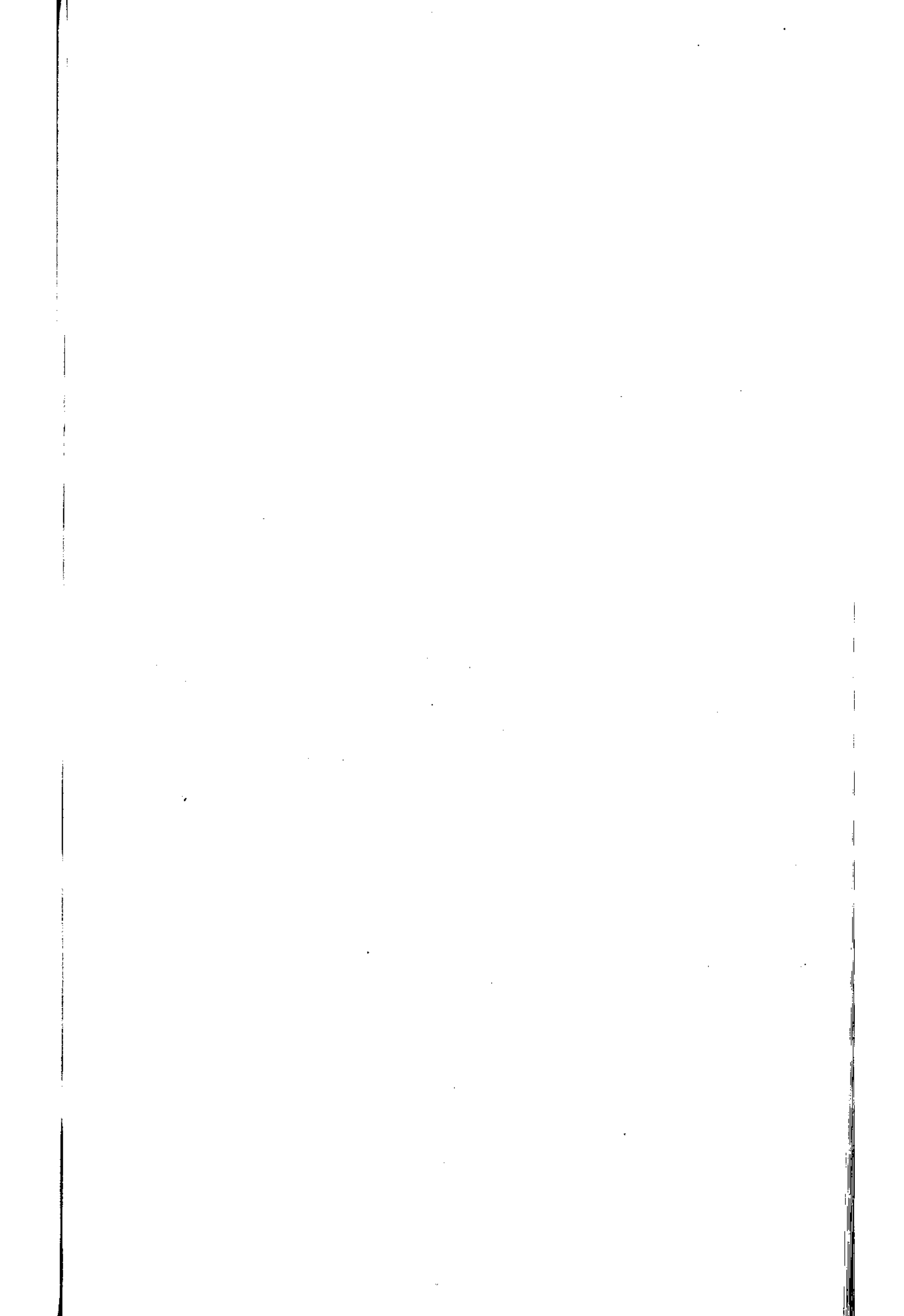
ملاحظة أخيرة

إن الإستخدام التأملي للعقل ، من حيث علاقته بالطبيعة يقود الى الضرورة المطلقة لعلة ما عليا للعالم ، والإستخدام العملي للعقل بصدد الحرية ، يقود أيضا الى ضرورة مطلقة ، ولكنها فقط ضرورة قوانين أفعال كائن عاقل من حيث هو كذلك إنه لمبدأ جوهري لكل استخدام لعقلنا ، أن ندفع بالمعرفة التي يمدنا بها الى الوعي بضرورتها (إذ بدون ذلك لن تكون معرفة للعقل) . ولكن العقل ذاته يخضع لقيد جوهري أيضا ، يتلخص في أن العقل لا يمكن أن يدرك الضرورة لا فيا هو موجود ، ولا فيا يأتي ، ولا فيا ينبغي أن يأتي ، دون أن يضع كمبدأ شرطا في كنفه يوجد هذا ، أو يأتي أو ينبغي أن يأتي ولكن على هذا النحو ، بالمتابعة المستمرة للشرط ، لا يمكن للعقل أن يرى إلا أن اشباعه يؤجل دائما . وكذلك يبحث العقل دون توان عن الضروري اللامشروط ، ويجد نفسه مضطر للتسليم به ، دون أية وسيلة لجعله مفهوما ، ويكون العقل غاية في السعادة لو استطاع فقط أن يكتشف التصور الذي يتفق مع هذا الإفتراض . فليس هنالك إذن ملام نوجهه الى استنباطنا من مبدأ أسمى للأخلاقية ، بل ينبغي أن نوجه اللوم الى العقل الإنساني بوجه عام ، لو لم ننجح في تفسير قانون عملي لا مشروط (هذا ما يجب أن يكونه الأمر المطلق) في ضرورته المطلقة . ولا يسع المرء أن يلومنا على عدم رغبتنا في أن نفعل ذلك بواسطة

شرط ، أعني مصلحة ما توضع كمبدأ ، ذلك لأن هذا لن يكون بالمرة قانونا أخلاقيا ، أعني قانونا أسمى للحرية . وعلى هذا فنحن لا نفهم دون شك الضرورة العملية اللامشروطة للأمر الأخلاقي ، ولكننا نفهم على الأقل أنها مستعصية على الفهم ، وهذا كل ما يمكن أن يطلبه المرء بطريقة معقولة من فلسفة تبذل جهدها للوصول إليه في المبادىء في حدود العقل الإنساني .

(1) (هذا المنهج الذي يتلخص في عدم التسليم بالحرية إلا في صورة فكرة تجعلها الكائنات العاقلة أساسا لأفعالها ، يكفي في خطتنا وأنا أختاره كي يكون في مقدوري أن أتجنب إلزام البرهنة على الحرية من الوجهة النظرية . إذ بينما يظل البرهان النظري على الحرية معلقا ، فإن ذات القوانين التي تلزم كائنا بالفعل لا تجدي فتيلا لكائن لا يستطيع أن يعمل إلا في كنف فكرة حريته الخاصة به . وبهذا يمكننا إذن أن نتخلص من عبء جاثم على النظرية) .

(2) (المصلحة هي ما يغدو به العقل عمليا ، أعني يغدو علة تحدد الإرادة . هذا هو السبب في أن المرء يقول فقط عن كائن عاقل أن له مصلحة في شيء ما ، والمخلوقات المحرومة من العقل لا تفعل أكثر من أن تستشعر اغراءات حسية . والعقل لا ينال مصلحة مباشرة من الفعل إلا حين تكون الصحة الكلية لقاعدة هذا الفعل مبدأ كافيا للتحديد بالنسبة للإرادة . هذه المصلحة وحدها هي المصلحة الخالصة . ولكن حين لا يستطيع العقل تحديد الإرادة إلا بواسطة موضوع آخر للرغبة أو بافتراض شعور خاص للكائن ، حينئذ لا ينال من الفعل إلا مصلحة غير مباشرة ، ولما كان لا يمكنه بذاته وبدون التجربة أن يكتشف لا موضوعات الإرادة ولا شعورا خاصا يكون بمثابة أساس لهذه الإرادة ، فإن هذه المصلحة الأخيرة لا يمكن إلا أن تكون مصلحة تجريبية وليست بالمرة مصلحة عقلية . فالمصلحة المنطقية للعقل (وهي تتمثل في تطوير وتنمية معارفه) ليست بالمرة مباشرة ، ولكنها تفترض غايات يرتبط بها استخدام هذه الملكة) .



محتويات الكتاب الأول

محتويات الكتاب الثاني

صدر في سلسلة الأنيس

هكذا خلقت : **محمد حسين هيكل**
زينب : **محمد حسين هيكل**
البخلاء : **الجاحظ**
الاسلام والنصرانية : **محمد عبده**
المدينة الفاضلة : **الفارابي**
ما هي النهضة : **سلامة موسى**
رحلة ابن جبير : **ابن جبير**
سيرة بني هلال (جزآن)
كليلة ودمنة : **ابن المقفع**
تحرير المرأة : **قاسم أمين**
ألف ليلة وليلة (4 أجزاء)
مقامات الهمذاني : **الهمذاني**
طبائع الاستبداد : **الكواكبي**
الاسلام وأصول الحكم : **علي عبد الرازق**
وثائق ثورة يوليو : **جمال عبد الناصر**
العبرات : **المنفلوطي**
النظرات (3 اجزاء) : **المنفلوطي**
الفضيلة : **المنفلوطي**
مقامات الحريري (جزآن) : **الحريري**
سيرة الملك الظاهر
الأجنحة المتكسرة : **ج خ جبران**
الجمهورية : **أفلاطون**
شرح الأصول الخمسة (جزآن) : **المعتزلي**
السياسة الشرعية : **ابن تيمية**
الأم : **ماكسيم غوركي**
أوليفر تويست (جزآن) : **ديكنز**

الإمامة والسياسة (جزآن) : **ابن قتيبة**
غادة أم القرى : **رضا حوحو**
حي بن يقظان : **ابن طفيل**
الإمتاع والمؤانسة (3 اجزاء) : **التوحيدي**
رحلة ابن بطوطة (جزآن) : **ابن بطوطة**
نهج البلاغة (جزآن) : **الإمام علي**
روح الاجتماع : **غوستاف لوبون**
طوق الحمامة : **ابن حزم الأندلسي**
فيض الخاطر جزآن : **أحمد أمين**
تغريبة بني هلال
الخوف والرجاء : **الغزالي**
الشاعر + في سبيل التاج : **المنفلوطي**
مجمع البحرين : **اليازجي**
حديث عيسى بن هشام : **المويلحي**
رسالة الغفران : **المعري**
رسالة التوحيد : **محمد عبده**
فجر الإسلام : **أحمد أمين**
مروج الذهب (4أجزاء): **المسعودي**
ايفنهو : **والتر سكوت**
معذبو الأرض : **فانون**
لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم: **أرسلان**
قواعد المنهج في علم الاجتماع : **دوركايم**
شجرة الحضارة ج1ج2ج3: **رالف لنتون**
زعماء الإصلاح : **أحمد أمين**
الشيخ والبحر-ثلوج كليما نجارو: **همنغواي**
وحي القلم (3 أجزاء) : **الرافعي**

فصوص الحكم : **إبن العربي**

تخليص الإبريز في تلخيص باريز : **رفاعة رافع الطهطاوي**

أصل الانواع (جزآن) : **داروين**

في الطريق : **عبد القادر المازني**

أصل التفاوت بين الناس : **ج.ج روسو**

تعريف الخلف برجال السلف (جزآن) : **أبو القاسم محمد الحفناوي**

النظرية العامة في الإقتصاد : **كنز**

دلائل الاعجاز : **الجرجاني**

ديوان الشاب الظريف : **الشاب الظريف**

مقالة الطريقة : **رينه ديكارت**

الابداع القانوني السداسي الثاني 1991

طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية
وحدة الرغاية ، الجزائر
1991
Printed in Algeria.

إمانويل كانط

مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة

متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق



ينطلق كانط من فكرة بسيطة في مظهرها، عميقة في جوهرها . . . إذ يتعجب كيف أن أحدهم - الفلاسفة - لم ينتبه قبله إلى ضرورة إخضاع العقل البشري للنقد والتمحيص وتبيان حدود إستخداماته المشروعة من حدوده غير المشروعة، وضرورة إمتحان قدراته المعرفية، وفحصها فحصا دقيقا قبل استخدامه كأداة للحصول على المعرفة والبرهنة على الحقائق الميتافيزيقية واللاهوتية وغيرها.

عمر مهيبل

83 11 03 03 / 92

على الغلاف قطعة من لوحة دوني مارتيناز